历史与真理

〔法〕保罗·利科 著　姜志辉 译

二十世纪西方哲学经典

Paul Ricœur

Histoire et Vérité

上海译文出版社

版权信息

COPYRIGHT

书名：历史与真理

作者：【法】保罗·利科

出版社：上海译文出版社

出版时间：2015年2月

ISBN：9787532768493

本书由上海译文出版社授权得到APP电子版制作与发行

致罗杰·梅尔

第一版（1955年）

前言

本文集所收的全部论文都是应时的作品；这些论文不是来自对主题，特别是对系列主题的反省的内在展开；所有这些论文都是由某个事件引发的：在研究小组中的一次讨论，一次研讨会或一次学术会议，一次伴随着痛苦或快乐的周年纪念会。不过，由于格调和主题的相似，特别是由于某种偶然的巧合——我试图在这里找出其中的规律，进行自我批评——所有这些散乱的论文[1]在我看来能协调地整合在一起。

我围绕着两个极，把这些论文组合在一起：一个极是方法论的，另一个极是伦理学的（在最广的意义上）。第一部分包括关于历史活动的意义，狭义的历史学家的职业及其客观性的要求，以及历史的全部或最终意义上的哲学和神学问题的文章。第二部分的论文属于我称之为文明批判的范围，在这些文章中，我试图重新思考我们的时代的某些文明冲动。所有这些文章都定向于一种政治教育学，我将在献给埃马纽埃尔·穆尼埃的文章中详述其意义。

然而，如果我能以这种方式把这些不同的论文分为两个类别，那么在我看来最重要的首先是刚才我称之为格调相似的东西；事实上，一致的格调能把上述两类问题连接在一起，只是其比例在第一部分中和在第二部分中正好相反。我极力反对把主导概念的解释分离开来，

因为我们试图根据这些概念**在真理中思考**我们在历史中的介入，积极干预我们的文明危机和在**真理中证明**思维力量和效率的问题。无任何东西比所谓介入的思维和不介入的思维的对立更外在于这些论文的"方式"；不管被分别看待，还是被整体看待，这些论文都旨在对这种对立提出质疑；应该删除这两个词语，而且同时删除它们；在我看来，马克思在一种仅仅进行考虑和沉思的思维与一种改造世界的实践之间引入的这种并不流行、但比较基本的对立，还需要更有力地加以摈弃；正如我们在好几篇论文中以不同的方式所说的，一种以巴曼尼得斯、柏拉图和新柏拉图主义方式的反省思维的出现（暂且举一个极端的例子）改变了世界，其否定感性的表面现象和具体操作，给我们带来欧几里得数学，以及数学物理学，并通过测量和计算给我们带来机器的世界和技术的文明。

在我看来，我在这里暗示的格调的统一，在题名为《劳动和言语》的论文中得到了很好的解释。我在言语活动本身中发现了这种接触和分离的交替，在面对某个问题的一位"知识分子"的行为中，我又重新发现它。这就是为什么更偏向于方法论的最初三篇论文，与第二部分的论文所探讨的人际关系的伦理和政治领域是密不可分的；相反，在我看来，我们时代出现的这种哲学方式联系于重新把握遥远的意向和文化方面的基本先决条件，这种能力是我刚才叫做我们时代的文明冲动的基础；因此，对事件的反省促使我去研究最初这些论文中的意义和概念的连贯性。这就是说，我不应该为做一个"知识分子"感到羞耻，正如在《建筑师厄帕利诺》[2]中，瓦莱里的苏格拉底为没有亲手干一点事而感到遗憾。我相信反省的效率，因为我相信人的伟

大之处是在劳动和言语的辩证法中；说和做，表达和行动是紧密联系在一起的，因而在“理论”和“实践”之间不可能有一种持久的和深刻的对立。言语是我的王国，我不为此感到羞耻；更确切地说，只有当我的言语具有对劳动进行剥削的一个不公正社会的罪恶性质时，我才为此感到羞耻。作为大学教员，我们相信教学言语的效率；作为讲授哲学史的教员，我相信用于训练我们的哲学记忆的一种言语的阐明力量，即使是为了某种政治；作为《精神》（Esprit）小组的成员，我相信言语的力量，因为它反复思考一种进步的文明产生的主题；作为基督教布道的听众，我相信言语能改变“心灵”，即形成我们的偏爱和我们的立场的内心世界。在某种意义上，所有这些论文都属于有效地思考和沉思地行动的言语的荣耀。

如果人们期待我对真理和历史这两个基本概念进行系统论述的话，这些论文的标题看来目标很高。尽管如此，我将尽力而为，因为我在这项任务中较少地看到需通过思考加以详尽阐明的一个纲领，更多地看到一种意向和研究的方向；这种言语的两重性——真理和历史——伴随着所有这些研究，逐渐地改变其原有的意义，不断地用新的意义来充实它。

历史和真理首先意味着：按照在科学中起作用的客观思维的愿望和规律，已经发生的和与历史学家的职业有关的这种历史是否适合于对真理的某种认识？我决定把充分体现这个关键问题的印迹的文章放在文集的开头；把所有其他的文章放在历史学科的这种严格而朴实的基础上；在整体地解释历史的冒险举动中，历史学家教给我的“客观性”标准像一种评论方面的提醒伴随着我。

因此，撰写一种哲学史的任务，就与历史学家的历史中这种有限真理有关。在第一篇论文的结尾，我已经阐明在严格意义上的历史学家的方法之后如何采用这种方法；看来，哲学史是历史学家们的历史的重新整理，是由一种哲学意识指导的；这就是为什么哲学史属于哲学，而不属于历史。所以，在哲学史中探求真理的这个特有问题占据了第二部分的研究，在我看来是一个重要的研究。真理的主要特征是统一性的迷恋，它与多种哲学中的一种哲学的实际困境形成对照；然而，如果这种迷恋不能产生一系列真理和历史的暂时规定性，那么它就没有用处；在这里使用的逐次逼近法能同时解析真理和历史的概念，并通过这种由历史的客观性构成的舞台前部，在深层次展开其意义的一些方面。（这种意义解析法也曾用于本书第二部分《真理和谎言》和《真的和假的焦虑》两文中。）

因此，哲学史的真理表现为一种在哲学中的历史研究的可能性原则，随着哲学史意义的变化而不断丢失和重新找回的原则。

这种尝试是在一个困难的主题上进行的，每当我致力于其他事物的真理——“我希望它在真理中”——时，这个主题揭示了基督教和历史的意义，并用这些词语来表达。在真理中，把每一个历史人物等同于一个光环轮廓的从属和包容关系，只能进入一种能净化唯历史的怀疑主义的调节感情，一种作为理性但不是作为知识的感情，即所有的哲学最终处在同样的存在之真理中的感情。我冒昧地把这种感情叫做希望；在之后的一篇文章中，我把这种感情放在基督教说教的气氛中；在《真的和假的焦虑》中，我称之为原始肯定（在这里，借用纳贝尔先生值得赞赏的表达方式）。但是，如果基督教布道把希望与从事审

判和完成不属于历史的历史的末世联系在一起，那么这种末世意向的希望就能以一种当前的理性感情形式在哲学思考中产生其影响；当我在转瞬之间感到各种哲学体系的协调时，虽然它们不能还原为一种惟一的和一致的解释方式，我接受"希望的担保"的提法；正是在这个意义上，我把值得赞赏的斯宾诺莎的公理"我们越多地认识个别事物，我们就越多地认识上帝"占为己有。我不是不知道在真理的哲学意识看来末世学绝对是神话，也不是不知道任何对历史的完美合理性的援引，在末日的布道者看来是陷入和重新陷入一种有罪的自然神学；我不是不知道要克服这种相互排斥是困难的，即使不是不可能的；然而，我隐约看到有可能把这种死的矛盾转化为活的紧张，也就是说，利用这种矛盾；我隐约看到有可能从哲学上像体验调节反省的理性那样体验基督教的希望，因为真理的最终统一的信念是理性的精神本身。在这里，我敢于研究没有历史哲学的哲学史，绝对地尊重其他事物的真理，不成为精神分裂症患者。我们将在后面看到这些方法中的伦理和政治的等同物。这也许就是圣保罗谈论的"在仁慈中的真理"；这也许就是哲学史。

我很犹豫地把这篇论文叫做《基督教和历史的意义》，因为在明确的基督教信仰的意义上，它比其他论文走得更远（也许除了《伙伴和邻人》这篇论文），因为在我看来，它没有对哲学对话很重要的某种羞耻心；（在《真的和假的焦虑》结尾处，我暗示信教的人在孩子的痛苦面前表现出无动于衷的可耻情况）；但是，在这里，诚实要求我"摊牌"。事实是，我认为我的哲学史学家的方向是受到邻近两个方面的限定：一个是来自我所不是的历史学家的批判性学科（仅此而

已）；另一个是来自突出历史的某种神学的末世学观念的职业，我不认为有资格去规定它，也许由于缺少标准，它不能存在。我并不掩饰后一种邻近关系所引起的困难。但是，在我看来，哲学史的方法论的严密性不会因为历史学家的职业的合理性与末世学的神秘性的联系而有所减弱；因为一种职业的主观动机是一回事，保证一种职业的独立性的系统结构是另一回事。我在此用以规定哲学史的中间的或插入其间的地位的双重定位，仅仅与受其问题困扰的人的精神结构有关；在精神动机方面，这种依存关系不会阻碍哲学史获得自己的独立性，去规定自己的问题和自己的方法；从第二个观点看，另一个参照体系可能呈现出来，它得自预示着将来更严密的研究的《论哲学史和知识社会学》一文的简短论述；看来，哲学史是在一种知识社会学（作为一门科学的、但不是哲学的学科）和一种历史的哲学（作为一门哲学的、但不是历史的学科）之间形成的。这种参照和插入的体系不同于到目前为止人们谈论的体系，不再与哲学史作者的主观动机有关，而是与其对象的结构和学科有关。这足以表明，一门学科在从事该学科的人员的精神结构方面可能是依附的，在其问题和方法方面可能是独立的。

因此，历史概念和真理概念的意义同时显露出来。然而，它们的双重冒险不止于此。历史是历史学家在真理中，也就是在客观性中重新把握的已经过去的历史，也是我们经历的和创造的正在进行之中的历史。我们如何**在真理中创造**历史？第二部分的论文直截了当地处理问题面的这种变化。

不久以前，我对我的《精神》小组的同事们表示敬意，因为他们对我的朋友埃马纽埃尔·穆尼埃表示敬意，我想把这种敬意放在第二部分的开头。在新的背景下再表示的这种敬意等于我承认欠下了人情。这种把表面上与现实事物相去甚远的哲学反省和我们时代的现实问题联系在一起的方式，这种不把真理的标准学和政治的教育学分离开来的做法，这种不把“个人的觉醒”和“集体的革命”分离开来的看法，这种以内在性为借口陷入反技术主义偏见的抵制，这种对“纯洁主义”和悲观主义的怀疑，最后，这种“悲观的乐观主义”，所有这一切都是我对埃马纽埃尔·穆尼埃欠下的人情。我将在下面的论文中作出自己的解释。

历史真理的问题——不是在对已经过去的历史的真正认识的意义上，而是在历史创造者的任务的真正完成的意义上——在文明的历史运动的基本统一性问题中，找到了它的重心。

在从《真理和谎言》开始的一系列论文中，我以某种方式使这个问题转向其本身。有时，这个问题是从人们称之为一种文化历史的观点来看的：在这种情况下，人们发现感知、行动和认识在各种态度中形成许多分支，而各种态度又相互包含、相互吸收、相互排斥和相互竞争；因此，文明的运动如同一种无限多元化的现象，不断地从所出现的统一的要求和力量那里得到补偿，例如，中世纪的神学，现代的政治。有时，问题作为一个关键问题重新出现在“劳动文明”的一种计划中；是否有可能围绕劳动者的这个极，重新把人的所有潜能分类？需要阐明的是做和说的辩证法。当我们以为能在人际关系的两种解读中作出选择时，同样的问题显示出另一个方面；按照第一种解读，他

人是通过所有社会中介的我的邻人，真正的主体间性是一种没有内在于历史的标准的相遇；按照第二种解读，他人是一种社会功能，是所有在经济、政治和文化领域中令人痛苦的中间作用的宝贵结果；需要阐明的仍然是一种新的辩证法，一种"近的"关系和"远的"关系，人与人之间的相遇和固化在制度中的社会关系的辩证法，一种个人的和社会的辩证法。最后，同样的问题来自在预见的要求——正如人们所说的，并非没有滥用的危险——和政治要求之间的争论：人们看到产生了在两种历史"效力"之间的争论，一种是暴力的效力，另一种是非军事的效力，除非人们认为有理由以一种效力的名义排斥另一种效力。

其实，这有好几个方面的问题，就是刚才在哲学史中我遇到的问题；我问自己：我的人类记忆——或至少哲学历史学家对之负有责任的这部分记忆——通过在哲学消亡和产生过程"人物"的世代相继，是否有一种系统的统一性；而现在，我问自己：我们叫做我们的文明的这种人类计划，通过由文明发展起来的文化态度的多样性和由文明交织在一起的人际关系的多样性，是否有一种系统的统一性。总之，这个问题就是历史真理的问题，并且在历史中每次都是作为"一"和"多"的辩证法被处理的。

但是，从认识论领域到伦理学领域，真理和历史的问题因各种协调而得到充实。

首先，统一的问题，在成为一个实践问题的同时——就与"理论"对立的"实践"一词的本义来说——在其所有的形式中都与权力的问题相重合。我并不打算对无政府主义贬低权威的倾向让步：每当遇到权力的问题时，我们都是实在地加以处理；在权力的现象中，我们已经

认识到一种维持秩序和统一的真正功能，它弥补了在人类能力的所有方面的分裂。但是，权威是权力欲望的诱惑和陷阱；权威的历史是崇高和罪恶交织在一起的历史；与权威的行使联系在一起的过错有时被叫做谎言，有时被叫做暴力；根据人们所掌握的权力与受到伤害的肯定内容的关系中，或由于权力的邪恶而受到伤害的人的关系中来看待权力的性质，都是相同的。

在《真理和谎言》一文中，按照寻求统一并以此给理性下定义就会涉及谎言的问题；如果魔鬼确实喜欢经常光顾诸神的领地，那么最大的谎言，假定的和所谓谎言就来自理性的核心，其统一愿望的中心；在这里，我们考察其中的两类基本的历史现象："真理的教权主义综合"和"真理的政治综合"。但是，真理王国的这些虚假的统一也是在人的生活和犯错误权利方面的暴力统一，也许只不过是众人的历史罪恶的特别明显形式；事实上，如果我们以真理和谎言，真理和暴力的接近的观点来考察它们，那么第一部分的许多分析将会重新变得清楚；因此，我在哲学史中拒绝承认的统一，教权主义的统一或辩证法的统一，属于和教权主义的暴力以及政治暴力相同的过失的世界。

这就是为什么表面看来《非暴力主义者及其在历史上的出现》与也是应时的一篇论文《啊，加里·大卫！》有直接的联系，我敢说它涉及到这本文集的最中心主题；在这篇文章中，我试图理解非暴力主义者用哪一种难以理解的、间接的和不连贯的方式在历史中活动，非暴力主义者通过当前的行为表明了这种历史的遥远目的，并且把他使用的手段和他期待的目的等同起来；然而，在我看来，非暴力主义者在历史中的这种出现表明历史是很丰富的，在历史中起作用的方式有许

多；例如，“耶和华的信徒”顽强地抵抗到底，直至粉身碎骨，而不是拿起武器。在我看来，这种方式一下子阐明了我自己的工作的意义：对哲学的历史“人物”的不连续性的尊重不是一种非暴力主义的方式吗？与其他的非暴力主义有暗中联系的这种非暴力主义，不是也和其他的非暴力主义一样，以另一种方式联系于支配辉煌的历史的不可避免的暴力，国家和教会的暴力，金钱、刀剑和权杖的暴力，以便构成任何知识都不能把握的历史的整体运动吗？

我从“不由自主的”一致性开始谈论这些论文。为什么使用这个奇特的形容词呢？我用它来表示不像格调那样明显的一种思维结构，因为在所有这些论文中，格调能改变认识论问题和伦理-文化问题。在汇集这些论文的时候，我发现，从单纯的文字角度看，它们具有一种不谋而合的构成相似性；所有这些论文或多或少都旨在到达某个没有解决的紧张点；一方面，它们是一种调和要求的结果，或是在方法论的领域，或是在伦理-文化的领域，另一方面，它们都极力怀疑过早的决定。这种不谋而合的结构是一种推迟的综合的辩证法。我们在两类词语的对立中可以很明显地看到这一点：工作——言语；伙伴——邻人；进步主义的暴力——非暴力主义的抵抗；哲学的历史——各种哲学的历史。但是，同样的辩证法也使逐次逼近分析或层次分析具有生命力：成文历史的客观性——历史学家的主观性——现实历史的主观性；在哲学史中，折衷主义——多元化——真理的统一；在哲学和在历史神学中，进步——暧昧——希望；生命的焦虑——精神的焦虑——历史的焦虑——道德的焦虑——形而上学的焦虑，等等……

如果这种共同的方式并没有在修辞方面直接表示一种反省本身的方式，如果这种共同的方式并没有在文字表达方面和反省的连贯性方面最终揭示我在前面称之为希望的哲学影响的东西，那么它也许只不过是一种陈述的方法。因此，一种对形式的结构作一个简单评论能使我们一下子回到中心点。

我不想在这里重新考察本义的方法论的困难，它是由一种末世学因素介入哲学反省引起的；如果我们从第二部分的论文开始，那么我们就能胸有成竹，指出这个主题的理论和实践功能，阐明我称之为怀疑主义和狂热崇拜的调节和净化的合理感情的意义，因为怀疑主义拒绝寻求意义，而狂热崇拜则过早地给出意义。

我认为，希望的哲学影响是反省的方式本身，而反省的方式在构成的方式中留下痕迹；我的意思是，末世学的语言称之为希望的东西经过反省在左右综合的**推迟**中，在所有辩证法的结局的**延期**中得到补偿；在哲学看来，“末日”不可能在我们斗争的幻境中是某种圆满结局（happy end）的幻想；在这个意义上，“上帝的天堂就在眼前”；这种临近掌握着开放的历史。

在我自己的哲学领域中，这种开放的概念有两个方面，一个否定的方面和一个肯定的方面。一方面，末日的概念是作为在康德意义上的概念-界限（idée-limite），即作为现象历史的主动限制，通过一种仅仅是“想象的”、而不是“已知的”完整意义起作用的[3]。这种界限的观点粉碎了历史哲学所表达的已经过去的一切东西和将发生的一切东西的共同意义的意图。我始终等不到末日审判；当我为末日规定期限时，我已离开我的最后审判官的职位。因此，最后的决定没有被宣

布：我仍然不知道"说"和"做"如何能相互协调，感知的真理，科学的真理，伦理的真理，等等如何能相互协调；我们不知道柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、黑格尔如何能处在同一种真理中。从此以后，从这种概念-界限的功能回到我称之为反省方式的东西中，是非常容易的：历史的终结的概念-界限保护着世界的特殊意象的"不连续性"；它维持着在各种不同的文化态度和各种不同的文明冲动之间的"循环"（从"说"回到"做"，从"做"回到"说"；从感知的真理回到科学的真理，从科学的真理回到道德的真理，从道德的真理回到感知的真理，等等……）；有"循环"，但没有"等级"，没有在历史的整体运动中的底层结构和上层结构：从某个观点看，所有东西都能被当作底层结构。用一句话来概括末世学概念的这种否定功能，我可能会说，这个概念是"尚未"的范畴。

但是，"末日"的希望的哲学影响不局限于我们的合理的狂妄野心的陈述。在本文集提出的历史哲学方面，"末日"的希望是在这种不可知论中心的肯定的来源。

题名为《真的和假的焦虑》的最后一篇论文力图通过对特殊的消极情绪——尤其是焦虑——的反省，使这种肯定的力量显现出来。在我看来，真正地思考焦虑就是利用至少已经克服焦虑的原始肯定的一种检验器；从偶然性和死亡的生命焦虑到基本的无意义的形而上学焦虑，反省涉及到的焦虑的程度本身，也是每次被触怒时重新激起的一种存在热情的程度。因此，如果反省就是超越人们所理解的东西，那么我们把沉思焦虑的自由在哲学上的益处放在历史真理问题的中心。

在这篇论文中，历史的焦虑首先在一种更广的精神结构的背景中被放回原处；因此，历史的焦虑一方面表示生命之物的偶然性和精神之物的脆弱性，另一方面表示选择和罪恶的存在焦虑，以及更基本的“基础”（Fondement）焦虑；历史的焦虑作为本义的刺激物，很有可能处在纯粹的渣滓——至少在历史哲学方面——和否定的历史中。从表面上看，渣滓和否定不以任何东西为中介，并且仍然不包含在某种逻各斯（Logos）的内在性中。

同时，我得以相信一种隐藏的意义并且任何历史存在的逻辑都不能穷尽的行为，看来类似于我面对死亡的内在性时我得以希望活下去的行为，类似于这种生活意志得以在一种道德和政治任务中得到解释的行为，类似于奴役的自由得以重新获得生命的行为，类似于我得以用悲剧的合唱和希伯来文的诗篇乞求整个美好的存在的行为。这种连锁的活动，这种分等级的行为，就是原始肯定。对焦虑的反省不仅仅是一种真实性的批判，而且也通过整个威胁恢复了构成反省和使之有可能规定其狂妄野心的界限的肯定力量；这种恢复性反省，不再仅仅在“尚未”的范畴中，而且也在“从现在起”的范畴中，就是希望的哲学影响。

然而，任何“热情”都不可能掩盖末世学因素在哲学上的不确定：哲学是否想“除去末世学因素的神话色彩”？为什么哲学要这样做？哲学立即不再接受其限制和原始肯定的双重作用，重新回到虚假的和暴力的合理化。在这里，哲学看来是用非哲学来防卫哲学本身的[4]；这就使得哲学和“出发点”的研究等同起来的可能性变得渺茫；为了在

其问题、方法和陈述的详尽解释中保持独立，哲学必须在其来源和深层次的动机中有所依附。这不会使人感到困惑。

在决不会被过分要求的哲学严密性的边界，在哲学的非哲学来源的附近，思维也许应该满足于我在最后几行中谈到的“畏畏缩缩的”希望，在我看来，这种希望能延伸苏格拉底之前的古希腊哲学家色诺芬尼在从伊奥尼亚学派转到爱利亚学派时第一次讲到的docta ignorantia（博学的无知）[5]：

> 关于我所讨论的诸神和万物，
> 没有人已清楚地知道，将来也不会有人知道；
> 即使有人能使用最完美的语言，
> 他也对此一无所知；不过，每个人都会遇到某种假象。

---

[1]我没有收入以下三类作品：第一，专业性很强的哲学作品，尽管其中一篇《胡塞尔和历史的意义》（载1950年出版的Revue Mél.et Mot.杂志）直接与本文集的中心主题有关；其次，明显带有批判当代一些著作或论著性质的哲学专栏文章；最后，与我的《意志哲学》有关，特别是与第二卷《有限性和罪恶》的构思有关的论文。

[2]《建筑师厄帕利诺》（Eupalinos ou l’Architecte）是法国著名诗人、评论家、思想家保罗·瓦莱里（Paul Valéry，1871—1945）的作品，1923年出版。瓦莱里兴趣十分广泛，著作颇丰，该书表明他已从“诗的艺术”转入哲学评论的写作。1925年当选为法兰西学院院士。1945年7月在巴黎去世，法国政府为他举行国葬。——译者

[3]我坚持《康德和胡塞尔》（载《康德研究》第46卷，第一分册）一文中康德的界限概念的中心意义。

[4]《哲学的界限》（《精神》杂志，1952年11月号），《论悲剧》（《精神》杂志，1953年3月号）。

[5]迪尔斯（Diels），《苏格拉底之前的古希腊哲学家残篇》（色诺芬尼，B34）。

第二版（1964年）
前言

组成第一版（1955年）的十一篇文章不加改动，重新出版。我认为，在过时的东西、被事件推翻的东西和在十年之后仍能保留下来的东西之间分辨出一种现实的意义或一种持久的价值，既是不可能的，也是不真实的。我仅限于增加已经出版的六篇文章，以补充以前的文集，这不会有损于主题和文体。

我保留把文章分为两部分的最初分类；把这些文章归在两个大标题——《历史认识中的真理》和《历史活动中的真理》——之下，表示历史和真理具有的两种关系，认识论的和实践的关系。

第一部分——《历史认识中的真理》——比较明确地分为两节，批判的观点和神学的观点；前一版中只有一篇文章——《伙伴和邻人》——从第二部分挪到第一部分，因为它与神学的主题更接近；两篇新的文章分别放在两节的末尾（同样的编排规则适用于文集的连贯性）。

第二部分——《历史活动中的真理》——仍然以论埃马纽埃尔·穆尼埃的文章作为首篇。第二节讨论言语和实践的关系。最新的第三节（增加了三篇文章）围绕对哲学反省和在文化世界中的活动来说的政权之谜。在第四节，我想提出一种不言明的哲学观念，它能使这些文章变得生动，并在我的《意志哲学》中得到更严密和更系统的阐述；

一篇新的文章增强了这一节，并作为文集的结尾；我把这一节叫做《肯定的力量》，以纪念自十年以来我的观点与之日益接近的让·纳贝尔。[1]

---

[1]让·纳贝尔（Jean Nabert，1881—1960），法国哲学家。他的伦理哲学深受康德和费希特的影响。著有《伦理学纲要》（1943年），《论恶》（Essai sur le mal）（1955年）等书。——译者

第一部分

历史认识中的真理

I
批判的观点

历史的客观性和主观性

提出的问题首先是一个方法论的问题，它能从根本上重新考虑教育学上特有的配合教学的一些问题；但是，在这个问题后面，通过历史认识起作用的最重要的“利益”（intérêts）可能会突然地在哲学上重新出现。我从康德那里借用“利益”一词：在解决理性的二律背反——其中包括必然的因果关系和自由的因果关系——时，它会停下来掂量放在天平的某个位置上的利益的分量；显然，问题在于本义的精神利益，或正如康德所说的“在这种与自身冲突中的理性利益”。

我们应该用同样的方式来处理向我们提出的显而易见的两者择一；不同的利益是用两类词语来表示的：客观性，主观性，不同性质和不同方向的**期待**。

我们从历史那里期待某种客观性，适合历史的客观性：我们应该从这里出发，而不是从其他地方出发。然而，我们在这种情况下期待什么东西？在这里，客观性应该在其狭义的认识论意义上被理解：理性思维所产生的、整理的和理解的东西，理性思维能以这种方式使人理解的东西是客观的。对于自然科学和生物科学来说，这是真实的；对于历史来说，这也是真实的。因此，我从历史那里期待历史能使人

类社会的过去通向这种客观性的高度。这并不意味着这种客观性是物理学或生物学的客观性：有许多不同等级的客观性，正如有许多理性的行为。因此，我们期待历史为客观性的多样化帝国增加一个新的省份。

这种期待包含另一种期待：我们从**历史学家**那里期待某种**主观性**，不是一种任意的主观性，而是一种正好适合历史的客观性的主观性。因此，问题在于一种**隐含**的主观性，期待的客观性所隐含的主观性，我们因而预感到有一种好的主观性和一种坏的主观性，我们期待通过历史学家的职业活动本身来判断好的主观性和坏的主观性。

这不是全部：以主观性的名义，我们期待比历史学家的好的主观性更重要的某种东西；我们期待历史是人类的历史，这种人类的历史能帮助受到历史学家的历史教育的读者建立一种高级的主观性，不仅仅是我的主观性，而且也是人类的主观性。但是，这种利益，这种通过历史从我到人类的转变的期待，就不再是认识论的，而是哲学本义上的：因为这是我们从解读和从历史学家著作的沉思那里期待的一种**反省的主观性**；这种利益已经不再与写历史的历史学家有关，而是与读者，尤其与哲学的读者有关，因为每一本书，每一部作品的风险都体现在他们身上。

这就是我们的路线：从历史的客观性到历史学家的主观性；再从它们到哲学的主观性（我们使用的是中性术语，不是以后分析时凭预想的判断）。

历史学家的职业和历史的客观性

我们从历史那里期待某种客观性，适合历史的客观性；历史形成和重新形成的方式为我们证明了这一点；这种客观性始终来自传统社会对其过去的正式和实际排列的**调整**。这种调整不是出于另一种精神，而是就感知中和借助于各种宇宙学中的表面现象所作的初步排列而言的自然科学所代表的调整[1]。

然而，谁能告诉我们这种特殊的客观性是什么？在这里，哲学家没有给历史学家上课；始终是一种科学职业的活动本身在教育哲学家。因此，我们应该首先倾听在思考其职业时的历史学家的意见，因为历史学家是适合历史的客观性的尺度，正如其职业是这种客观性所包含的好的和坏的主观性的尺度。

众所周知，"历史学家的职业"是马克·布洛克[2]给其著作《为历史申辩》的副标题。虽然这部著作还未完成，但已经包括了为建立我们的反省的基础所需的一切东西。关于方法的各章的名称——"历史观察"，"批判"，"历史分析"——没有使我们犹豫不决：它们标志着一种正在形成的客观性的诸阶段。

应该感谢马克·布洛克把历史学家对过去的研究叫做"观察"：他重新使用了西米昂[3]把历史叫做一种"痕迹的知识"的术语，并且证明，历史学家不面对过去的对象，而是面对过去的痕迹的这种明显限制使历史失去了科学的资格：在历史文献的痕迹中理解过去，确切地说是一种**观察**，因为观察并不意味着记录一个原始事实。通过文献重建一个事件，更确切地说，重建一系列事件，一种处境或一种制度，就是做出一种固有的、但不容置疑的客观性的行为：因为这种重建意味着要求文献来说话，意味着历史学家要走在历史意义的前面，对之提出

一种工作假设；正是这种研究把痕迹提高到有意义的文献的高度，把过去本身提高到历史事实的高度。在历史学家还不想对它提出问题之前，文献并不是文献，因此，可以说，历史学家在他后面和根据他的观察建立了文献；历史学家同样以这种方式建立历史事实。在这方面，历史事实和其他的科学事实并无根本不同之处，康吉扬[4]曾经用一种类似的比较方法谈论科学事实："科学事实就是科学在形成过程中产生的东西。"这就是客观性：理性活动的一种成果。这就是为什么这种活动有"批判"的美名。

其次，应该感谢马克·布洛克把试图进行**解释**的历史学家的活动叫做"分析"，而不是叫做综合。他有许多理由否认历史学家的任务是重建"已经过去的"事实。历史的目标不是**再现**一系列过去的事实，而是重组和重建，即组成和构成一系列过去的事实。历史的客观性正是在于这种对符合和再现的拒绝，在于这种在历史理解的层次上建立一系列事实的目标。马克·布洛克强调，大部分抽象必须以这种工作为前提，因为如果没有现象的"系列"构成，例如，经济的系列，政治的系列，文化的系列，等等，就没有**解释**；事实上，如果人们不能在**其他**事件中分辨和认识到**同一种**功能，就没有需要理解的东西；之所以有历史，只是因为这些"现象"继续存在："如果人类现象的确定工作是从远古到最近，那么考察人类现象首先需要通过一系列类似的现象；对人类现象进行分类，就是揭示一种主要功能的框架。"之所以有历史的综合，只是因为历史首先是一种分析，而不是一种感情上的一致。和所有其他学者一样，历史学家研究他已经分辨出的现象之间的关系。**根据这一点**，人们坚持理解超越分析的因果关系的整体和有机联系的

必要性；因此，人们也应该对理解和解释提出异议。人们不可能把这种区分当作历史方法论的关键；正如马克·布洛克所说的："重组的工作只有在分析之后才有可能。更确切地说，这种工作只是作为其存在的理由和分析的延伸。在最初的和沉思的分析中，而不是在观察的分析中，既然无任何区别，人们又如何能分辨各种联系？"因此，理解不是解释的对立物，至多，理解是解释的补充和对等物。理解具有分析的特点，分析使理解成为可能。理解把这个特点保持到底：历史学家试图在其最广的综合中进行重建的时代意识，充满了在历史学家通过分析获得的全部意义上的所有相互作用和关系。完整的历史事实，"完整的过去"，本义上是一个观念，即在康德意义上，一种越来越广和越来越复杂的整合努力所**不能及的界限**。"完整的过去"的概念是这种努力的**调节概念**。它不是一种直接的东西；无任何东西比一种整体更加间接：它是表示历史学家整理历史的最大努力的一种"组织概念"的产物；用另一种语言（科学的语言）来说，它是在人们谈论"物理学理论"意义上的"理论"的产物。

"组织概念"也同样不能把握整个历史：一个时代仍然是分析的产物；它只不过是历史向我们的理解提出的"整体的部分"（用莱布尼茨的话来说），即"分析的综合"（冒昧地用康德的"先验演绎"的表达方式来说）。

因此，历史一贯忠实于自己的词源学：历史是一种"探索"（ἱστορία）[5]。历史首先不是对我们的令人失望的历史性，对我们的生活方式和进入时间的方式的一种不安的询问，而是对这种"历史"条件的**反击**：一种意志通过**历史的选择**，通过某种**认识**的**选择**的反击，这种意

志理性地理解和建立甫斯特尔·德·库朗日（Fustel de Coulanges）[6]称之为“人类社会的科学”和马克·布洛克称之为“分析的推理”的东西。

如同一种狭义的实证主义认为的那样，这种客观性的意向不局限于文献的批判；它甚至推动了众多的综合；它的准理性主义和现代物理学的理性主义是同类型的，历史不必在这方面有自卑情结。

历史的客观性和历史学家的主观性

就历史学家的职业而言，因而也就这项职业的意向和这项客观性的活动而言，当代的批判现在应定位于半个世纪以来主要针对历史学家在历史解释中的主观性作用。

其实，在我看来，如果一开始不知道主观性是什么，人们就不能考察这种主观性本身，确切地说，主观性是一种分析的推理。然而，谨慎要求人们以传统的反省方式行事，即要求人们研究这种在其意向中，在其活动中和在其结果中的主观性。如果没有物理学家，即如果没有尝试和错误，没有摸索、执著和意外发现，就没有物理学。康德的哥白尼式革命不在于学者的主观性的极点，而是在于发现这种使对象存在的主观性。思考历史学家的主观性，就是以同样的方式发现历史学家的职业使用了哪一种主观性。

但是，如果有一个属于历史学家的问题，那么这取决于我们还没有阐明的客观性的诸特征，它们根据在其他科学中获得或至少涉及到的客观性，把历史的客观性当作一种不完全的客观性。我打算描述这些特征，但在进行过程中不准备淡化在这个新的反省阶段和前一个反省阶段之间的鲜明对照。

1）第一个特征涉及到历史选择的概念；当我们说历史选择了历史的合理性本身时，我们并没有详尽地研究历史选择的概念。在历史学家的工作中，这种合理性的选择包含另一种选择；这另一种选择取决于人们称之为**价值判断**的东西，它能支配事件和因素的选择。通过历史学家的历史仅仅关注和分析重要的事件，并把它们联系在一起。正是在这里，与物理学家的主观性相比，历史学家的主观性以解释的图式干预最初的意义。因此，正是在这里，询问者的身份与被查询的文献的选择有重要关系。更确切地说，价值判断清除了次要的东西，创造了连续性：实际的过去是不连贯的，分裂为细小的碎片；联系在一起的叙述通过其连续性获得了意义。因此，历史的合理性本身取决于缺乏可靠标准的这种价值判断。在这一点上，雷蒙·阿龙[7]有理由说"理论先于历史"。

2）此外，历史依赖于**因果关系的普遍概念**的不同等级，在因果关系中，原因有时表示"在世界的一般秩序中最后来到，最不稳定和最特殊的现象"（马克·布洛克），有时表示一系列缓慢发展的力量，有时表示一种稳定的结构。在这方面，布罗代尔[8]的著作——《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》——通过澄清和清理这些因果关系的努力，从方法的观点看具有划时代的意义：他首先列出了在地中海范围内的经常性活动，然后列出了十六世纪下半叶特殊的、但相对稳定的力量，最后列出了事件的盛衰。对各种因果关系进行分层排列的这种努力，就在历史的客观性活动的线路之中。但是，这种排列始终是不可靠的，因为通过分析建立和形成的不协调的因果关系的整体提

出了一个几乎不可解决的问题。无论如何，必须把始终受到常识的心理学影响的心理动机纳入合成的因果关系中。

历史学家使用的因果关系的意义通常是朴素的、批判哲学之前的，在决定论和或然性之间摆动：历史注定要同时多种解释的图式，但不加以思考，可能也不加以区分：条件不是规定性，动机不是因果关系，因果关系只不过是影响范围、促进作用，等等。

总之，历史学家"使用"的解释方式超越其反省；这是很自然的：在经过反省之前，解释已经被使用和起作用。

3）这种不完全的客观性的一个新特征取决于人们称之为"历史距离"的现象；理性地理解就是试图认识和辨别（康德把在概念中的认知综合叫做知识综合）。不过，历史的任务是命名已经变化的东西，已经不复存在的东西，已经成为**不同事物**的东西。**同样事物**和**不同事物**的古老辩证法在这里重新出现；职业历史学家在难解的历史语言——特别是专业词汇——的非常具体形式中重新发现了这种辩证法：如果不利用人们后来通过区分加以纠正的功能相似，如何能用现代语言，用现行的民族语言来命名和使我们理解不复存在的制度和处境？但愿人们能想起"暴政"、"奴役"、"封建"、"国家"等词语固有的难解之处。每个人都引证历史学家为一种既能分辨又能界定的专业词汇所作的争论；这就是为什么历史语言必然是**含糊的**。在这里，历史的时间把它自己的异化结果，它的不一致和同化的智慧对立起来。历史学家不能回避时间的这种本质，自柏罗丁[9]以来，我们已经在时间中认识到自我的疏远、延伸、膨胀，总之，原始的他性（altérité）的不可还原现象。

我们将考察历史的“不确切的”，甚至不“精确的”特征的原因之一；历史学家决不会处在数学家的位置上命名和界定概念的轮廓：“我把两个面的相交叫做线……”

相反，代替精确科学得以面对其对象的这种最初命名活动的东西，是历史学家改变位置和想象自己置身于另一个现在中的某种态度；历史学家所研究的时代被他当作参照的现在，当作时间观的中心：有一个这种现在的将来，它是由期待、无知、预料那个时候的人的恐惧构成的，而不是由我们其他人自己知道将发生的东西构成的；也有一个这种现在的过去，它是以前的人的记忆，而不是我们关于他们的过去所**知道**的东西的记忆。不过，进入取决于历史客观性类型的另一个现在中的这种转移，是一种**想象**，可以说是一种时间的想象，因为另一个现在是在“时间距离”——“以前”——的深处被再现和召回。可以肯定，这种想象标志着被空间科学、物质和生命科学摈弃的一种主观性进入舞台。这是一种能重建历史的**距离**，能使历史的过去**接近**我们的不寻常能力，它甚至能在读者的心目中产生一种疏远和时间深度的意识。

4）最后但并非不重要的特征，是决定性的特征：最终说来，历史试图解释和理解的东西是**人**。远离我们的过去是人的过去。因此，在时间距离上，还应该增加与他人是另一个人这个事实有关的这种特殊距离。

在这里，我们发现了完整的过去的问题：因为其他人所经历的东西，就是历史学家试图用所有的因果关系重建的东西。因此，是过去的取之不尽的人性规定了整体理解的任务。是人的过去经历的绝对实

在性力求在越来越关联的重建中，在越来越分化和有序的分析性综合中体现出来。

不过，我们已经说过，以前的人的这种完整过去是一种**观念**，一种理智相似的界限。也可以说，这是由一种同情的力量所预料的界限，同情多于在另一个现在中的单纯想象的转移，是进入人的另一种生活中的真正转移。这种同情处在我们谈到的理智相似的始末；它像一个最初的现时那样激发历史学家的工作；它如同一种对被研究对象的亲和力；它作为一个最后的现时，作为附加的回报，在冗长的分析结束之后重新产生；推理分析就是在一种没有教养的同情和一种有教养的同情之间的理性阶段。

这就是为什么历史通过一种**对抗**的意志和一种**解释**的意志获得生命力。历史学家把自己的人类经验用于过去的人。历史学家的主观性变得突出的时刻，就是历史在每一个转折时期体现出以前的人的生活价值的时刻。最终说来，价值的这种再现只不过是我们能理解的人的再现，如果不能重新体验他们经历过的东西，价值的这种再现则是不可能，除非历史学家对这些价值极其“感兴趣”，极其偏爱这些价值；这不是因为历史学家应该赞同英雄人物的信仰；在这种情况下，历史学家不是在研究历史，而是研究护教论，甚至研究圣徒传记；但是，历史学家应该能假想地接受他们的信仰，这是研究这种信仰的问题，并同时“悬置”信仰，把信仰当作目前公开主张的信仰和使之“中立化”的一种方式。

对以前的人的信仰采取悬置和中立化的态度，是历史学家特有的同情；这种态度使我们刚才叫做通过时间转移对另一个现在的想象到

达了顶点；因此，这种时间转移也是在另一种被当作观点的中心的主观性中的转移。这种必然性在于历史学家的这种基本处境：历史学家是历史的一部分，不仅仅在过去是其现在的过去的一般意义上，而且也在过去的人是同样的人类的一部分的意义上。因此，历史是人"重复"其同样的人类的归属的方式之一；历史是诸意识的联系的一个领域，是由痕迹和文献的方法论阶段划分的一个领域，因而是不同于需要另一个人进行的对话的一个领域，而不是完全由整个主体间性划分的一个领域，因为主体间性始终是开放的和在冲突之中。

我们由此涉及到另一个边界，在那里，历史的客观性显现出历史的主观性本身，而不仅仅显现出历史学家的主观性。

在迈出新的一步之前，我们要回顾一下，以便作一个总结。

这些论述是否会推翻我们的历史客观性分析的第一阶段？这种历史学家的主观性的入侵是否如同人们认为的那样标志着"对象的分解"？完全不是：我们仅仅说明了归结为历史学家的职业的一种客观性，在所有客观性中间的历史客观性；总之，我们探讨作为历史主观性的关联物的历史客观性的**构成**。

反过来说，这就是为什么起作用的主观性不是一种**任意**的主观性，而是历史学家**的**主观性：价值判断——因果关系模式的复杂性——在另一个想象的现在中的转移，对其他人和对其他价值的同情，以及最后与一个以前的他人相遇的这种能力——这一切把一种比物理学家的主观性（比如说）所包含的一致性更多的一致性给予历史学家的主观性。但是，这种主观性并不因而是一种**没有方向的**主观性。

当人们说历史与历史学家有关时，人们没有说明任何东西。**谁**是历史学家？正如被感知物体与胡塞尔称之为真正美学物体的东西有关，也就是说，与一种正常的感受性有关，科学对象也始终与一种健全的精神有关；这种相对性与任何一种相对论，与一种生活意志和权力意志的主观性无任何关系，否则，我知道什么？和所有的科学主观性一样，历史学家的主观性表示一种好的主观性战胜坏的主观性。

哲学批判的重要工作随着雷蒙·阿龙的著作到达顶点之后，现在也许应该提出问题：什么是**好的**主观性？什么是**坏的**主观性？正如热情欢迎批判学派的亨利·马鲁（Henri Marrou）所承认的，人们在一种高级层次上——在马克·布洛克和吕西安·费夫尔（Lucien Febvre）提出的"扩展到和推进到深度的历史"的层次上——发现了实证主义的价值，实证主义有一种狭义的但真正的意义（在科学方法中的）进步是由超越实现的，而不是由反作用实现的：我们仅仅在表面上对实证主义方法原则的有效性提出质疑：它们在自己的范围内是有效的，但是，讨论又向前迈出了一步：人们改变了螺线方向。"[10] 实证主义没有超越文献批判的范围；此外，它的物理学模式本身是贫乏的，与物理学家的物理学没有很大关系。但是，在它对事实——在物理学中的假事实，因为不再有引人注目的事实——的崇拜方面，实证主义告诉我们，价值判断，理论，时间想象，特别是同情都没有把历史付诸任何一种主观的精神错乱；这些主观倾向是历史客观性本身的各个方面。

在叙述和说明了历史**反映**历史学家的主观性之后，还应该指出，历史学家的职业在**教育**历史学家的主观性。历史创造了历史学家，正

如历史学家创造了历史。更确切地说：是历史学家的职业创造了历史**和**历史学家。以前，人们把理性放在感情和想象的对立面；今天，我们以某种方式把感情和想象重新引入合理性，但是，历史学家选择的合理性使分裂到达了感情和想象的中心，分裂了我所说的**探索的**我和**动感情的**我：即愤恨、仇恨和诉说的我。让我们最后一次来倾听马克·布洛克的话："理解不是判断。"古老的格言"sine ira nec studio"（没有愿望就没有愤怒）不仅仅在文献批判的层次上是有道理的；它的意义在最高综合的层次上是更微妙和更珍贵的。此外，不应该不注意到，这个动感情的我不一定是咆哮如雷的我；这可能也是苛刻的批评的表面"冷漠"，苛刻的批评贬低一切声誉，轻视它遇到的所有价值；这种理智的愤怒同离开当前的政治斗争和转向过去的政治热情一样，属于动感情的我。

因此，如果没有普通的主观性的ἐποχή（悬置），如果没有历史从中得出其美名的这个探索的我，就没有历史。因为l'ἱστορία（探索）就是这种"自由支配"，这种"屈从出乎意料的事件"，这种"对他人的开放"，坏的主观性就能在那里被克服。

反省的第一阶段就这样完成了：在我们看来，客观性首先是历史的**科学**目的；现在，客观性标志着历史学家的好的主观性和坏的主观性之间的差别：客观性的定义从"逻辑上的"变成了"伦理上的"。

历史和哲学的主观性

对历史中的主观性的反省，是否通过对**历史学家**的主观性的这些讨论，通过**历史学家**对探索的主观性和感情的主观性的评定就全部完

成?

让我们回到我们的出发点和在历史中的多种“利益”，我们仍然从历史那里期待历史能产生不同于创造历史的历史学家的主观性的一种主观性，作为历史的主观性本身和作为历史本身的一种主观性。

但是，历史也许不再属于历史学家的职业范围，而是属于历史的**读者**和历史的业余爱好者的活动范围，我们所有人都能成为哲学家，更有理由成为历史的业余爱好者。因为历史学家的历史是一部**成文**或教学著作，和所有其他的成文和教学著作一样，它是在读者中、在学生中、在公众中实现的。历史学家所写的历史通过哲学读者的“再现”提出了我们现在将讨论的一些问题。

我决不把历史的使用当作消遣，当作“倾听和朗读离奇故事的乐趣”，总之，当作往昔的异国趣闻。尽管如此，我们已经看到，这种自我疏远的运动属于历史的意识，因而是一种更有哲理性的使用的必然阶段：因为如果历史不使我们感到困惑，我们如何能通过历史发现一种非自我的、更间接的，总而言之，更人性的主观性？我仍然不谈论作为教训的来源的历史：虽然我们准备谈论的意识是价值在历史中的再现，以某种方式服务于我们的教育，即使我们不把历史的主要使用归结为这个教育的问题。当我们重新恰如其分地考虑历史时，历史还能教育我们。

因此，我在这里专门考察**哲学家**对历史学家的历史的可能使用：哲学家有一种特有的方式来自己完成历史学家的工作，这种特有的方式在于使**他自己的**“意识”与历史**的**“再现”重合。

我不隐瞒这种反省并不是与所有的哲学概念一致；尽管如此，我认为这种反省对哲学团体是有价值的，人们大体上认为哲学是反省的，它源于苏格拉底、笛卡尔、康德或胡塞尔的著作中。所有这些哲学都在寻找**真正的**主观性，**真正的**意识活动。我们必须不断地发现和重新发现的东西是，从自我（moi）到我（Je）[11]——我们称之为意识——的线路要经过对历史的某种沉思，通过历史的这种反省迂回是在读者中完成历史学家的工作的方式之一，即哲学的方式。

历史学家的历史在哲学活动中的完成能在两个方向继续进行：探索在历史过程中的一种一致意义的"哲学逻辑"方向；每次都是特殊的和惟一的，与哲学家和一些个性化哲学思想"对话"的方向。

1.作为一种意义的"出现"的历史

让我们考察第一条路线：即孔德，黑格尔，布伦施维奇，晚年的胡塞尔，埃里克·韦尔（Eric Weil）的路线；尽管他们对理性的解释和对历史的解释有很大的差别，但所有这些思想家都有共同的信念：通过一种意识的历史自我认识。自我认识的"近"路和意识的历史的"远"路重合在一起。我需要历史，以便摆脱我个人的主观性并在我自己之中和在我自己之外体验**人的存在**（Menschsein）。在这方面，我最熟悉的胡塞尔的例子是值得注意的：这位十分主观的思想家在事件的要求下历史地进行解释：纳粹主义必然排斥苏格拉底的和先验的哲学，为了弗里堡的教授[12]能背靠在反省哲学的伟大传统上，并从中认识到西方世界的**意义**。

这就是关键的词语：**意义**。我们试图通过历史来解释"一般"意识的历史的**意义**。

我们不会很快遇到这种要求面临的障碍。我们首先试图理解哲学从这种方法那里**期待**的东西，以及哲学为了采用这种方法而**假设**的东西。

哲学期待自我认识的"近"路和历史的"远"路的某种重合能**解释**这一点。哲学家之所以引用历史，是因为哲学家在自己的内心深处受到威胁，受到震动，甚至受到羞辱；因为哲学家怀疑自己，所以他想通过他自己的意识重新把握历史的意义，重新把握他自己的意义。因此，哲学家也写历史，研究历史，先验动机的历史，我思（Cogito）的历史。因此，哲学从这种意识的历史那里期待的是一种解释。

我们现在来讨论这种预先假定的期待：这种期待预先假定我的意识的意义和历史的意义的重合是可能的；哲学家相信历史的某种目的论。换句话说，作为**事件**的流动的历史使人在这种流动过程中出现，人的**出现**是通过中介的。

因此，我们看到，这种假设是双重的：有理性的方面和历史的方面；在理性方面，哲学家假设理性阐明了历史，因为理性属于要求、任务、义务、调节概念的范畴，因为一项任务只有在历史中才能实现；在历史方面，哲学家假设历史通过某种价值的出现和提高获得了纯属人的资格，哲学家能再现价值和把价值理解为意识的发展。这就是哲学家的双重假设：这是哲学家对理性的历史性和历史的意义的双重信任。在哲学家看来，哲学在古希腊和西方世界的产生和发展，是

这种双重的信任并非是无用处的证明和保证。在哲学家看来，哲学史是理性的历史性和历史的意义的缝合线。

这就是哲学家——至少是苏格拉底的、先验的、反省的哲学家——从历史那里期待的东西和哲学家在这种期待中假设的东西。我猜想职业历史学家非常怀疑地看待这种活动；历史学家的保留应该有助于我们衡量历史的哲学运用的范围和界限。

首先，职业历史学家会断然拒绝把历史与哲学史，更一般地说，与意识的历史和最终事件的出现等同起来。他也许会说，历史的意义和历史的目的论完全不能被历史学家理解，这不是一个真正的"历史学家的职业"的问题，任何一种意义的假定都不是为"历史的申辩"所必需的。他不是在一种理性意义方面，而是在地理、经济、社会、文化等之间的联系的复杂性和丰富性方面寻找他力图为历史取得的扩展和深化。在历史学家看来，人类在其实际现实中的多样化超过人类在其权利方面的一体化。总之，历史学家怀疑哲学，尤其是怀疑历史哲学。他害怕历史哲学把历史粉碎在体系的思想之下，害怕历史哲学把历史当作（探索）加以扼杀。因此，他把他用历史学家的主观性获得的客观性，和哲学家想把历史学家的主观性和客观性淹没在其中的哲学主观性对立起来。

历史学家的这些抵抗和拒绝完全是合理的，并向我们揭示了一种意识的历史的真正意义。哲学家不必向历史学家索取意识的历史；如果哲学家向历史学家索取意识的历史，那么历史学家就有理由拒绝他。因为意识的历史是一部哲学家、哲学历史学家的著作：但哲学史是哲学家的事业。

为什么？因为是哲学家通过一种二次活动，通过一种“**再现**”活动撰写了这部历史。哲学家向历史（历史学家的历史）提出了一类问题，在刚才我们谈论“历史学家的选择”的意义上，这类问题表明了“哲学家的选择”。这些问题涉及在人类社会的过程中知识、行动、生活和生存的价值的出现。在决定优先考虑这种解读后，哲学家仍然忠实于在其执行中的这个计划。由于哲学家也有一种有限的主观性，由于哲学家用一种对有待研究的东西的预想来研究这种历史的意义（但他不寻找任何东西，也没有发现任何东西），所以哲学家在历史中重新发现了他预感到的意义。是否能说这是恶性循环呢？绝对不能，因为这种意义仍然在预感的范围内，只要历史没有呈现出它的中介作用，以便把这种意义的预感提高到一种真正的清晰理解。人们始终能批判各种不同的意识的历史——孔德的《实证哲学教程》，黑格尔的《精神现象学》，布伦施维奇的《西方哲学中意识的进展》，胡塞尔的《欧洲科学危机和先验现象学》，埃里克·韦尔的《哲学逻辑》：批判它们的惟一方式是撰写比它们更好的，也就是说，更广和更一致的另一部意识的历史，或是做完全不同的事情，就像我们将在下面讲到的事情。然而，一旦人们理解这种历史是一种二次**构成**，是一种哲学责任行为，而不是一种历史学家的历史材料，更不是一种绝对的现实和一种自在的历史，人们就不知道职业历史学家能用什么东西来反对这种活动。如果使用埃里克·韦尔的语言，我可能认为历史学家的历史显示出人的“态度”；通过他自己特有的“再现”活动，哲学家把“态度”提高到“范畴”的层次，并在一种“一致的解释方式”中寻找范畴的一致性；但

是，精神的这种历史已经是一种“哲学逻辑”，而不再是一种历史学家的历史。

我以为，这个结论大大抑制了在历史学家看来哲学家把历史当作一种意义的出现的意图所代表的奇谈怪论。

既然这种意义是通过一种特殊的“再现”活动显露出来的，区别就仍然在**事件**和**出现**之间。历史学家的历史不是被淹没在这种有意义的历史中。相反，历史学家的历史始终被预先假定为哲学家采取的态度的主要基础。此外，不满足于为哲学史提供养料的历史学家的历史是对这种活动风险的一种经常性警告：历史学家的历史使理性主义哲学家想起他摈弃的东西的价值，他按照其理性主义的“哲学家的选择”拒绝对它进行主题化的东西的价值；历史学家的历史使哲学家想起意义是从那一种无意义中提取出来的。不过，哲学家不会因为历史学家表现出来的这种精神错乱、挫折和贪婪的样子而动摇，因为哲学家知道历史学家的历史没有被发现，但通过理性的工作能被重新发现。

但是，应该走得更远：这种意识的历史不仅仅抛弃了无意义（至少，从哲学理性的观点看），而且也抛弃了个别的东西、非系统化的东西、特殊的东西。每一种哲学的不可比的特性，难道不是和整体运动的合理性一样重要的历史的一个方面吗？

2.作为主体间性领域的历史

我们由此回到历史的另一种哲学解读：历史哲学家不研究体系的范围，而研究内在性和特殊性；他转向特殊的哲学，并研究一个时代的所有问题，过去的所有影响是如何交织在一起的：他不把这种哲学

重新放回历史的运动中，而是把这种哲学的整个过去当作哲学具有的和包含的动机；总之，历史不是像一种运动那样自我发展，而是交织在人物和著作中；哲学家-历史学家试图理解只有别的哲学家才能遇到和提出的问题，以及思想家与之同化的现实问题；一位作者或少数作者的长期经常接触能使一个人与他的朋友形成的紧密的和排他的关系。关系的深度排除了他向所有的哲学家、所有的思想家、所有的人透露这种交流的可能性。

在职业历史学家看来，研究历史的哲学方式并不比前一种方式更令人反感。思考其在人类的整个领域中的位置的历史学家，倾向于把他所研究的历史包含在诸意识的整体交流中；历史在这种主体间的整体中分割的领域，在方法论上只能由通过痕迹认识的条件和文献的最初作用来定义。这就是为什么在历史中的重合不是一种对话，因为对话的首要条件是另一方**作出回答**：历史是没有相互性的交流领域。但是，在这种限制的条件下，历史是一种单方面的友情，就像得不到回报的爱。

伟大的哲学家的这种选择是使历史学家反感的利益的主题吗？然而，哲学历史学家并不断言历史在几个哲学天才那里达到了顶点；他只是作出了不同于严格意义上的历史学家的选择：为了特殊的存在者及其著作的选择，因为他们的著作是一种特殊的、不能归结为一般原则、也不能归结为可确定的类型（实在论，经验主义，理性主义，等等……）的著作；就这样的思想创造者和这样的特殊著作的出现而言，这种解读的选择意味着：经济、社会和政治**只能**被当作影响、处境、促进来考虑。这样的创造者和这样的著作是重心，是汇合点，是

受到的所有影响和施加的所有影响的惟一承载者。因此，历史被理解为一系列不连续的出现，其中每一个出现都要求每次都是新的，每次都是忠实的重合。

我坚持同时进行哲学家对历史的两种解读。历史学家的历史就是这样的，它能够和应该被哲学家用这两种不同方式“再现”：第一种方式使历史的主观性显现为惟一的人类意识，其前进方向就像一系列连续的逻辑因素；第二种方式使之显现为多次的出现，各自都有自己方向的一系列不连续的出现。最有黑格尔哲学特征、最坚决地把历史解读为精神觉醒的哲学家，不能阻止像笛卡尔、休谟和康德那样的哲学家的出现，仍然是不能归结为理性的出现的事件，他们每个人在整体的解释方式中构成局部的解释方式。

哲学解读的这种双重可能性对职业历史学家来说可能是有教益的，因为它揭示了潜在于每一种历史中的悖论，尽管这个悖论只是通过一般的历史在意识或诸意识的历史中的再现被揭示的。这个潜在的悖论就是这样的一种悖论；我们说：历史是**单数的历史**，因为我们期待一种人的意义能统一这种惟一的人类历史，并使之成为合理的历史；阐明撰写一部意识的历史的理性主义哲学家的理由的任务，就是这种不言明的打赌；但是，我们也谈论人，**复数的人**，我们把历史界义为过去的人的科学，因为我们期待人作为人类的多个中心出现；这就是存在主义哲学家揭示的怀疑，在他们致力于的特殊著作中，宇宙是围绕着一个特殊的存在和思维中心重新组织起来的。

在我们其他人看来，历史可能是连续的，也可能是不连续的，作为在进行中的惟一方向，历史是连续的，作为人的集合，历史是不连

续的。因此，历史的可能合理性和可能历史性在历史的哲学意识中**分解**。人们能容易地证明，这种分解不仅仅影响我们的时间表象——其结构在历史的哲学意识方面表现出二律背反，而且也影响我们的真理表象。因为历史时间的二律背反并不是意义和无意义的二律背反，好像意义只不过在一个方面是历史意义本身的二律背反。意义的概念不可能通过发展和连贯性的概念被彻底弄清；作为事件的历史纽结根本不是无理性的中心，而是组织的中心，因此，是意义的中心。和第一种解读相反，我们能同意泰弗纳兹（P.Thévenaz）的说法："最现实的事件是最有可能强加于给作为历史变化的组织中心的事件。他的入侵力量就是它为我们安排历史，将其为我们的意义给予历史的光芒。事实上，是事件本身把历史变成现实，支撑历史的合理性，给予历史其意义。历史的意义不是在事件的外面，历史之所以有一种意义，是因为一个或多个中心事件（当然，始终紧密联系在历史性的意识中）给予历史一种意义，是因为事件一开始就是意义本身。"（《人和历史》，"事件和历史性"，第223—224页）因此，历史可能被解读为意义的延伸，被解读为意义从许多组织中心的扩展，除非在历史中没有一个人能安排这些扩展的意义的整个意义。一切"叙述"都具有意义的两个方面；作为构成的统一，它把赌注押在与事件相互连接在一起的整体秩序上；作为戏剧化的叙述，它从纽结到纽结，从皱纹到皱纹。

最终说来，历史时间的这种二律背反是我们在人类自己的历史方面的两种基本"情绪"之间犹豫的秘密：当作为意识出现的历史的解读倾向于一种观念的乐观主义时，作为意识中心涌出的历史的解读导致对人的含糊性的悲观看法，因为人始终能重新开始，始终能背叛。

也许，一切历史的本质适合于这种双重的解读，适合于这种基本的犹豫，尽管只有作为**主观性**的哲学史的历史再现能使潜在的分离成熟和显现。至少，在反省历史的方面，这种分离追溯地阐明和说明了处在历史的事件方面和结构方面之间，处在过去的人物和缓慢发展的力量，以及地理环境的稳定形式之间的历史学家的困惑。历史学家应该从正面研究一切东西，因为他在两种主观性历史之间的区分的范围内工作。他决不会写一部主观性的历史，而是写一部人类的历史，包括人类的经济、社会、政治和文化方面。哲学的划分是在哲学家的选择之后。但是，这些划分的必然性追溯地解释了历史学家的方法论的困惑是**有根据的**，解释了历史学家尽管有顾虑，但仍应从正面研究事件的历史和结构的历史。

这不是历史学家能从其本身工作的哲学重建中获得的惟一好处；历史学家在事后不仅仅能弄清其活动固有的含糊性，而且也能弄清其基本的意向。事实上，哲学活动揭示了作为意识和作为主观性的人；这种活动对历史学家具有提醒的价值，有时也可能具有唤醒的价值。它提醒历史学家注意，他所要解释的是人，是他在人类文明中发现或界定的人和价值。当历史学家试图否认其基本的意向，试图屈从**一种虚假的客观性**——只有结构、力量和制度，而不再有人和人的价值的一种历史的客观性——**的迷惑**时，这种提醒有时像闹钟（唤醒）一样发出响声。因此，哲学活动**最后**显示出在一种真的客观性和一种假的客观性，也可以说，在客观性和忽略人的客观主义之间的区分。

在我们看来，历史学家的职业足以分辨历史学家的好的主观性和坏的主观性；哲学反省的任务也许是分辨历史的好的客观性和坏的客

观性；因为反省能不断地向我们保证，历史的**客体**就是作为**主体**的人本身。

哲学史和真理的统一

Quo magis res singulares intelligimus，eo magis Deum intelligimus. [13]

斯宾诺莎

无论谁讲授**哲学史**或仅仅研究作为哲学形成的学科的哲学史，都会碰到哲学史的**哲学意义**的问题。这个问题与哲学历史学家的活动的**意义**本身有关；但是，也与有独特见解的哲学家有关，我指的是为了个人利益敢冒风险和危险，不考虑理解过去的哲学家：因为他也清楚地知道，哲学之所以继续存在，是因为有哲学家，是因为哲学史继续向我们介绍哲学家，并使我们置于他们的环境中：完全自学的哲学家也不能忽略苏格拉底，柏拉图，笛卡尔，康德；对真理的研究本身来说，历史应该有一种意义。

哲学只能通过**哲学家们**写的一部历史而存在和继续存在，只能通过哲学历史学家叙述的历史被我们理解，这个事实表明了什么？我不准备系统地根据独断论的论点回答这个问题。我宁愿通过一系列的**近似**进行研究，因为在这种方法中，前一个阶段的解决办法将被对最初问题的重新检查修正。

1

我们的出发点是一个**疑难**，一个难题，我们将逐渐地深入研究其意义，并试图解决它。一旦我们把哲学的历史处境和真理的概念相对

照，这个疑难就会出现，乍看起来和近看起来，我们必须接受这个疑难。在最简单的形式下，真理在我们看来是一种调节概念，是在客体方面统一知识和在主体方面统一客体——克服我们的知识领域的多样性和意见的多样性。正是这种真理的概念通过反作用引起了我们的历史处境的动荡，使我们的历史处境变得令人不安和令人失望，使我们希望知识能在统一性和稳定性中实现。我认为，从这个疑难着手，从它的最简单的形式和从问题的第一种近似着手是有益的。一方面，各种哲学相继出现，相互矛盾，相互诋毁，使真理看上去是变化的，在这种情况下，哲学史是怀疑主义的课程；另一方面，我们向往一种真理，精神之间的一致即使不是其标准，至少也是其标志；如果历史都显示出一种最低程度的怀疑主义，那么对真理的要求也将显示出一种最低程度的独断论：最终说来，历史只不过是充满错误的历史，真理只不过是历史的悬置。

在我看来，应该认真地考虑问题的第一种近似，不应该太快地摆脱它；不是哲学的历史学家在忧郁的时候受到这种变化的眩昏的威胁，也不是哲学家在高兴的时候受到这种被发现真理的统治的诱惑，突然取消了历史；因此，笛卡尔、胡塞尔试图结束历史的积习，把历史当作真理从中夺走其积习的东西加以摈弃；历史在怀疑的颠覆之下沉没。

不仅仅应该认真考虑问题的第一种近似，而且也应该使历史和真理这个问题不受到早熟的解决办法的影响。最普通的解决办法是折衷主义的解决办法，最吸引人的解决办法是历史的内在逻辑的解决办法。

折衷主义不值得我们进行冗长的讨论，尽管它也是一种吸引人的权宜之计和一种经济的解决办法——哲学胡言的解决办法。折衷主义宣称，如果人们至少能分辨主要的东西和次要的东西，那么伟大的体系最终都说了同样的东西，于是，真理是分散的和协调的各种真理的相加。事实上，在折衷主义看来，一种不体面的哲学挽救了哲学史；折衷主义者在历史中寻找分散在一种没有天才的哲学中的成分。天才集中于折衷主义的才华。但是，在这种普通的形式下，我们突然发现了作为隐瞒的历史科学的所有哲学史的缺陷：一种哲学——历史学家的个人哲学——就优先地置于历史的终点，即所有过去的努力向往的终点。历史向我走来；我是历史的终点；哲学史的构成规律是**我的**哲学的意义本身。

在折衷主义中这种明显的缺陷就是黑格尔哲学的缺陷。可能有一种内在的哲学历史，因为意向的统一可能表现在一种发展中。因此，有可能发现这种内在的发展规律，有可能把哲学反省的明显曲折和死路当作一种理性的“诡诈”，当作一种精神的教育学。

这个解决办法是非常吸引人的，因为它能调和历史和理性，把一种意义给予历史，把一种运动给予理性；同时，看来惟有它能把一种意义给予**哲学史**的表达本身，惟一的哲学显现为贯穿所有哲学的这种惟一的运动；此外，在思考和行动的社会流动中，它能把它的自主给予“哲学系列”：在把哲学史的每个阶段和前一个阶段联系起来的同时，历史的哲学松开了整个哲学系列与其他系列（经济、宗教、语言等系列）的联系。这就是为什么这种解决问题的办法是非常吸引人的。不过，我以为，应该有勇气放弃这种解决办法，应该有勇气**研究**

没有历史哲学的哲学史。如果事实上人们保全作为惟一发展的**一般**哲学，那么人们就会失去其他哲学；理由有两个：第一，最终说来，牺牲的东西是深远的独创性，不可还原的意向，一种哲学提供给我们的对现实的惟一看法。每一个哲学家应该放弃特殊身份，应该继承其前辈，培养其后继者；每一个哲学家应该从沉思的绝对中心变为一种辩证法的相对因素，一种发展的经过点，正如柏格森所说的，个别的有机体是生命流动的经过点。第二，更严重的也许是，展现哲学史的哲学家对所有作者行使一种与历史学家的公正态度相反的统治：在我看来，历史学家一开始就同意"身处异地"，同意处于他人的规则下面，把他的研究当作一种交流活动，可以说，当作一种布施活动。不过，在历史哲学中研究哲学史的哲学家不仅不尊重伟大的哲学家的不可还原的各种不同意向，而且还要求整个历史完成于伟大的哲学家。宏伟壮丽的哲学史是由可怜的和有缺陷的一些折衷主义加工完成的：这些折衷主义在最后一位历史哲学家那里终止了历史。

因此，困难仍然没有解决：在惟一的真理的任务和各种哲学史之间裂缝仍然存在着。

2

但是，也许应该重新检查矛盾的表达方式，以便把矛盾从**无希望的困境**层次提高到**有希望的悖论**层次。我们将讨论难题的第二种近似，深入研究我们的哲学史概念——然后再讨论第三种近似，系统地修正我们的真理概念。

真正地说，只有当人们在哲学史中看到对不变的问题——人们称之为永恒的问题（自由，理性，现实，灵魂，上帝等等）——的一系列可变的解决办法，哲学史才是怀疑主义的课程。如果问题是不变的，解决办法是可变的，那么体系的矛盾的条件是同一个问题的共同尺度。这第一个假设联系于第二个假设：对不变问题的可变回答是典型的回答：实在论，唯心论，唯物论，唯灵论。

作为对抽象的无特征问题的典型回答的这种哲学解释——人们相互传递的解释——有待于重新考察。因此，我们应该绕过一个先决问题：**何谓理解一种哲学**？

我从E·布雷耶（E.Bréhier）的著作《哲学及其过去》的前两章，特别是《哲学史中的因果关系》的解释出发。E·布雷耶区分了哲学历史学家的工作的三个层次；外部的历史在哲学中仅仅看到文化事实，能用社会学、心理学、甚至精神分析或经济学来解释的所有事实。从这个观点看，一种哲学只不过是其他结果中的一个社会或心理结果；哲学和哲学家的联系因历史背景而变得松弛。哲学只不过是一种象征。在社会和心理现象的**客观**调查中，这种观点是合理的；但是，缺少哲学意向的中心。在一位非哲学研究者看来，哲学史只能被看作是一部观念的历史，一门知识社会学；不过，在某些方面，哲学史是一种哲学活动（我们将马上回过来讨论，修正我们的真理概念）。批判的历史处在第二个层次，它更接近哲学家本身的意向：它寻找**起源**；我们已经注意到这个词：不是原因，而是起源，也就是说，不仅仅是遭受的、而且也是接受的和某些方面选择的影响。不过，这种批判的历史始终有待于形成，是哲学历史学家的博学的一部分——不是自我

满足的；因为只要人们寻找某种理论的起源，人们就会肢解体系，以便在过去的所有方面重建体系的碎片。人们把意向的统一性归结为起源的多样性；因此，人们越是通过起源**解释**体系，人们就越不能**理解**体系（最终说来，也许不再有哲学，因为每一个体系都必须经过同样的分解过程：只剩下或是交织或是松开的思想纤维，不可能出现新的创造）。我认为这种批判的历史不是自我满足，因为它不能解释使哲学具有一致性的有机统一和组织原则。真正的历史学家信任其作者，把一致性的牌玩到底；理解，就是用统一来理解；因此，理解就是用朝向中心直觉前进的向心运动来对抗通过起源进行解释的离心运动。在E·布雷耶的说法中，哲学史的问题就是在"作为哲学史的绝对存在的这些个人的直觉"中影响集中的问题。因此，我们倾向于在各种不同的哲学中研究"直接的和不可还原的直觉"。这些观点与柏格森在《哲学直觉》中的观点十分相似，与他多次引用的K·雅斯贝斯的观点也十分相似。

这就是我们能延伸这些观点的方向，以改变我们的历史和真理的最初疑难。我们说，怀疑主义是联系于：（1）哲学归结为**典型的**解决办法（教科书中著名的"主义"）；（2）这些典型的解决办法与不变问题的对比。让我们接下来考察这两点：

1）理解一种哲学，就是：或者把握中心的直觉，或者把握发展的方向，或者把握有机的联系，或者把握系统的结构。**类型学**仍然在分类思维的范围内；在使初学者的精神定向于问题和解决的范围的意义上，类型学可能具有一种教育学的功能；根据一种或多或少非个人的和无个性特征的Weltanschauung（世界观）的导线，类型学产生了

朝着某种方向的期待；总之，类型学的用处是把一种哲学同化在第一个近似中，把哲学放在一个习惯的类别中（理性主义，经验主义，等等）。但是，真正的历史理解始于这种同化的终点：还要从理性主义，实在论等的类型转到一种特殊的哲学。一种哲学的统一是一种特殊的统一。我认为，在斯宾诺莎主义的说法中，这不是一个**普通的类别**，而是一种**特殊的本质**。不过，从类型和类别到特殊本质的这种转变在理解中产生了一次真正的革命；当柏拉图的思想驱逐普通分类的实在论和唯心论时，当贝克莱在另一种完全独创的方向中击退它们时，我接近他们的哲学的特殊性。不是因为最特殊的哲学不适合于这样的分类运作：不可避免的是，这些哲学由于处在时代意识中的无个性特征而重新陷入其中，这些哲学仅仅使时代意识重复，而不是在其独特性中整个地改变它；因此，在亚历山大学派的哲学看来，三种实体的图式是一种Selbstverständlichkeit（自我理解），是一种对存在进行分类的一般方式，人们也能在除柏罗丁之外的其他新柏拉图主义哲学家那里发现这种方式。

因此，由于它所包含的无个性特征的部分，任何一种哲学都适合于类型学。还应该补充一点，与其他哲学的争论关系加速了导致类型衰落的僵化过程。哲学不仅仅接受无个性特征，而且也产生无个性特征；可以肯定，类型学的大多数术语是名不副实的范畴，对手想把他们的劲敌放在这些范畴中，就像把他们的劲敌放在必定会饿死的抽象围墙内。因此，类型学不仅是一种单纯的教育学方法，准备和哲学会合，朝向人们将有可能把握哲学的区域和模糊的地点；类型学而且也

在充斥观念历史的枯燥抽象那里迷失方向：它不知道特殊的哲学，只知道其空壳，其社会化外壳。

还应该理解这些哲学**特殊性**的意义；如果我们把这些哲学的特殊性归结为哲学家本身的主观性，那么我们就完全弄错了；这将重新回到文学的解释，重新回到哲学的心理特征描绘或精神分析。对哲学史来说，重要的是柏拉图或斯宾诺莎的主观性能在一部**著作**中和在所有的意义中被超越；在著作中，作者的传记能被表达或隐瞒，但它是在一种"意义"中被取消的。我们谈论的特殊性是著作的意义的特殊性，而不是作者的经验本身的特殊性。即使《伦理学》确实是斯宾诺莎的存在计划，在哲学史学家看来，重要的也仅仅是斯宾诺莎这个人在《伦理学》中，而不是在他的生活实现了计划。他的著作的意义，斯宾诺莎的"哲学原理"是历史学家想研究的**特殊本质**。

2）我们现在能直接讨论永恒问题和不变问题的概念；如果人们在其具体的整体中理解一种哲学，那么这种哲学所提出的一个或一些问题就具有其特殊性，即使作者以传统的方式重新考虑这些问题；和哲学一样，这些问题是惟一的，是同其他处境不可比较的其处境的一部分。此外，一位伟大的哲学家首先是完全改变以前的问题的人，他按照一个新的计划重新提出主要问题。他比回答问题的人更重要，他是提出问题的人。伟大的哲学家是第一个对在世界上存在的方式感到惊讶的人，这种惊讶开创了一种新的研究哲学的方式——问题代表某个人；他的哲学理性首先是在其基本问题——笛卡尔的确实性问题，康德的**先验**综合判断问题——的一般形式下的研究活动。如果人们通过其问题，而不是通过其答案来研究一种新的哲学，那么人们就有可

能靠近汇集各种影响的中心；在这个中心，以前的各种哲学不再是客观原因，而是其基本处境的一些方面，“哲学动机”——完全能产生动机的Umwelt（环境）——的一些方面；哲学不再是所有原因的**结果**，而是总和，甚至是在某个方面的它自己的历史动机的选择。

到了这一点，我们在前面提到的怀疑主义便消失了——除非我们在后面看到的，它能彻底发生变化。当我们超越了体系的类型学，使各种哲学特殊化，把解决办法归结为问题时，**这些哲学就没有了共同的尺度**。通过其起源被理解的两个问题是无从比较的；在影响、主题、语言的连续性方面，从一位哲学家到另一位哲学家，有一种基本的不连续性。所以，人们想说每一种哲学都是**真实的**，因为每一种哲学都完整地回答了它所提出的一系列问题。在这里，思想与现实的一致——人们通常用它来定义真理——具有答案和问题、解决办法和问题的一致的形式；一方面，伟大的哲学家重新提出问题，另一方面，他接受打赌，为他所提出的问题提供最一致和最普遍的解决办法。进一步说，如果人们从真理-一致到真理-发现，那么这种伟大的哲学的真理超过其答案和其问题的内在一致性，就是其处境的意义的发现，正如在哲学家看来，一种伟大的哲学在其问题的形式下是有问题的。

让我们停留在这个阶段：我们已经清除了一种最基本的怀疑主义，基于适合于永恒问题的解决办法之间的比较的怀疑主义；这种怀疑主义及其预先假定已经被推翻。另一种更微妙的怀疑主义是否会随之而来?

首先，有**各种**哲学，但是，还有**一种**哲学史吗？我们面对一系列不连续的特殊体系。从一个到另一个，应该有飞跃：柏格森有理由

说，如果斯宾诺莎出生在另一个时代，他就写不出一行他已经写出来的东西，不过，已经有一种我们所知的斯宾诺莎主义。布雷耶援引斯宾诺莎主义，不加以批判，倾向于把每一种哲学变成一种本质，他说："哲学家有一部历史，但没有哲学。"哲学家之所以有一部历史，只是因为以前的哲学是新的哲学家的记忆和处境的一部分；但是，每个人都把自己的过去历史包括在作为一种绝对存在的一个历史时刻中。

在作为系列和作为发展的历史被取消的同时，真理也因增加而被取消。从整体上看，各种哲学既不再是真的，也不再是假的，而是**别的**。在这里，他性在真和假之外。伟大的哲学历史学家，如德尔博斯（Delbos），通过他的中心或至少在他的中心的方向恢复作者的本来面目，使之变得无懈可击和无可辩驳：从此以后，作者便**存在**，斯宾诺莎便**存在**，康德便**存在**。我们在这里所说的东西不是理论性的，而是非常真实地描述了真正的历史学家的气质：在历史学家看来，从一个哲学家到另一个哲学家的转变意味着一种连续的同情努力，构成一种真理的ἐποχή（**悬置**）的哲学想象。

从此以后，真正的历史和永恒的真理的最初困境具有一种更微妙的形式：**中立的**同情伴随着历史，**介入**和弄错的风险伴随着哲学探索。我们清楚地知道，这种对立掩盖了一种实际情况；当人们试图理解斯宾诺莎本人时，人们不再问斯宾诺莎是真的还是假的；人们通过历史学家的职业进入一种假设的真理，一种无信仰的真理的循环。因此，历史能始终是真理的探索的一个借口；人们始终能躲藏在历史的后面，以便不肯定任何东西。反过来说，真正的哲学家完全地置身于

他的哲学中，以致最终不能阅读其他哲学家的著作。人们知道，伟大的哲学家是多么藐视他们的前辈和同时代人；有些人甚至从某个时候开始就不再阅读其他人的著作，可以说，自闭于他们自己的体系中。一位哲学家在其自己体系里的发展使他逐渐地看不到历史和排斥他人。哲学的哲学家-历史学家和有体系的哲学家之间的这种不相容具有某种可笑的和戏剧性的东西……。最终说来，“怀疑论的”历史学家不再探求任何东西，“独断论的”哲学家只有敌人或学生，而没有朋友。

3

我们是否陷入另一种困境？我并不认为如此：如果我们现在重新考虑反命题的另一个项，那么先前的方法也许并非没有用处。

我们已经把真理概念当作一种非时间的和非个人的抽象；这就是在第一种近似中的真理概念；但是，真理概念之所以有这种抽象的意义，只是因为它是与向具体的主体提出的一项任务相关的概念-界限（idée-limite）；真理概念是界域（horizon），一项具体的、时间的和个人的任务的抽象的、非时间的和非个人的最终意义；真理概念只是由**思维的义务**支撑的。从此以后，与历史对照的另一个项不是真理概念，而是我的个人探索，真理概念是我的个人探索的界域，追求的相关事物。

那么，何谓探索真理？也许，对这个问题的回答能包含不再作为真理的反命题项，而是作为真理的补充和特有道路的哲学史。

真理的探索——简单地说——介于两个极之间：一方面是个人的处境，另一方面是对存在的要求。一方面，我有某种东西需要发现，

发现某种东西是我的任务，他人不能代替我；如果我的存在有一种意义，如果我的存在不是虚妄的，那么我在存在中就有一个位置，存在要求我提出问题，没有人能代替我提出问题；我的命运、我的信息、我的遭遇、我的阅读的局限性已经表明了我对真理使命的有限看法。但是，另一方面，探索真理意味着我希望能说对所有人都有价值、来自我的处境深处和作为一般概念的话语；我不想杜撰和说使我高兴的东西，而是说实在的东西。从我的处境的深处，我希望受到存在的约束。我能思考存在，这就是我对真理的愿望。因此，真理的探索介于我的提问的"有限性"和存在的"开放性"之间。

正是在这里，我将重新发现被理解为伟大的特殊哲学的记忆的哲学史：因为在从我的处境通向真理的道路上，只有一种超越的方法：**交流**。我只有一种方法能摆脱自己：置身于他人的处境中。交流是真正认识的一种结构。依靠交流，哲学史不是一些散杂的专著的不合理排列，因为交流揭示了这种历史混杂的为我的"意义"。哲学史不再是哲学著作的"想象的陈列馆"，而是从自我到自我的哲学家的道路。哲学史是作为迂回的自我阐明的哲学事业。这种同情的意义，这种"悬置"和不介入的意义，以及这种哲学想象的意义不是在哲学史中；历史的理解没有它自己的**意义**；当历史的理解成了一种现实的、冒风险的和介入的哲学研究的反面时，它自己的意义就出现了。

因此，哲学史的理解工作和最初的哲学创造，看来是惟一的对存在的研究的两个面；当非现实的历史联系于现实的创造时，它摆脱了虚荣，同时，真理的个人探索也摆脱了它的局限性和狂热。不寻找任

何东西的纯粹历史学家是对称于另一种抽象的一种抽象：不学习他人的任何东西和没有传统的纯粹自学者是没有哲学的记忆的。

在我们的反省的这个层次上，无希望的困境成了有希望的悖论：我们应该摈弃一种**单子的**（monadique）真理定义，按照这个定义，对每个人来说，真理可能是**他的**回答和**他的**问题之间的一致。而我们更赞同一种**主体间的**真理定义，按照这个定义，每个人都能"解释"和阐明在同他人"斗争"中他对世界的认识；这就是K·雅斯贝斯的"Lieben der Kampf"（爱的斗争）。真理表示哲学家们的共同存在。在这种情况下，philosophia perennis（永恒的哲学）表示存在着一种探索的团体，一种"symphilosophieren"（共同的哲学探索），所有的哲学家都通过一种证明的意识，此时此地新事物的意识相互争论。在这种争论中，过去的哲学家不断地改变意义：把过去的哲学家从遗忘和死亡中拯救出来的这种交流，使其同时代人没有看到的回答的意向和可能性处在同等的地位。不容置疑的是，自以为永恒的哲学不能摆脱这个规律：永恒的哲学至少有它们的读者的历史；和柏拉图主义一样，托马斯主义也不能摆脱这种只有通过新托马斯主义的历史才能继续存在的要求，就像在历史中有一系列的新柏拉图主义；这些革新的读者不停地转移最初的学说的焦点。

在历史和当代研究之间的一种相互关系就这样形成了；正是通过这种相互关系，各种哲学不仅摆脱了类型学的分类，而且也摆脱了特殊本质的不变性；柏拉图与当代读者的不断变化的关系使柏拉图离开了任何一种成体系的历史，而这种历史想把柏拉图固定在“绝对知识”的一个“因素”的不变角色中。通过其特殊性，也通过恢复其意义的对话，柏拉图的哲学变得ἄτοπος（不可定位）。

4

我们是否快要结束我们的研究？我们很想把当代的研究和过去的理解这种无止境过程叫做**真理**，我们很想通过所有观点的精神相加从单子的真理达到单子论的真理。

重要的是能意识到关于最初难题的这种新的近似所引起的新的失望：我们不能把被各种真理**揭示**的这个领域叫做真理。理由有多个：

首先，我作为历史学家所研究的各种哲学实际上很难重新进入我能进行的对话中。名副其实的“会合”是罕见的。有一部我作为职业编写的哲学史，但我不能理解这部哲学史何以属于我自己的研究：一部没有对话的历史让真理和历史的**无希望的困境**在研究和交流的**有希望的悖论**的背景中继续存在下去。

此外，当我能在我的心中真正地进行一次与我所研究的作者的争论时，历史学家和哲学家的两种态度通常是不一致的：当我阅读柏拉图或斯宾诺莎的著作时，我陷入一种来回的运动；我悬置我自己的问题和我自己的解决办法，使我成为**他人**，顺从作为研究对象的作者；然后，我重新回到自己的工作，在“悬置”把我引导到这个更深的层次

上进行批判，重新信任我的作者，我被我的作者说服了。“怀疑论的”因素和“独断论的”因素不可能完全融合在一起。

最后，在各种哲学的问题之间存在着一种不可克服的不一致，使得各种哲学之间的比较在某些方面仍然是一种**误解**。这就是最大的失望。这种误解，在最终说来不可比较的各种问题之间的这种误解，导致不可能有**完全的**交流。**如果交流是完全的**，**那么交流就可能是真理**。

现在，我们探讨历史和真理问题的最后一种近似。在哲学家和哲学之间这种大规模争论的领域，我们始终坚持我们称之为真理概念的东西；我们把真理概念当作在康德意义上的一种调节概念，也就是说，当作要求肯定的领域的统一的一种合理结构。也许，对真理领域的这种结构的新思考能帮助我们摆脱困境；当我们把正义当作思维的义务的关联物时，我们不能完全阐明正义；我们已经在其主观和思维活动方面担负起真理的“任务”；我们的反省的这个阶段足以理解**研究**——哲学提问——的辩证法，它能倾听历史和开始提出一个新的问题。

现在，应该讨论关联项，真理“任务”的思维对象方面，即自从我们的研究开始以来迫使我们从一个立场转到另一个立场的这个大写一字（以后简称“大一”[Un]——译者）。

我们预感到，这个“大一”能把哲学的各种特殊性统一在**一种**历史中，并把这种惟一的历史变成一种永恒的哲学（philosophia perennis）。不过，除了一种哲学与另一种哲学的争论本身，我们没有其他的方式接近“大一”。在任何问题中成问题的东西，引起问题的东西——

先于提问的存在——也是历史的“大一”，但是，这个“大一”不是所谓永恒的特殊哲学，不是各种哲学的起源，不是各种哲学所肯定的东西的同一性，不是作为哲学“因素”的内在规律的生成，不是这种生成的“绝对知识”。如果它不是所有这一切，它是什么呢？

也许，我们通过迂回具体地阐明哲学史（作为人与人之间的对话）和真理的**统一**的关系。这种迂回是思维的义务和本体论的希望之间的迂回。我想起一种表达方式：“我希望在真理中”；这种表达方式的阐释必然把我们带回历史和历史的永恒的关系中。

我如何来解释“我希望**在**真理中”这个表达方式？

“**在**真理中”的介词“**在**……中”表明一种新的关系，这种新的关系不完全是其他介词，如“为了真理”或“朝着真理的方向”所表示的关系。在这种新的关系中，真理不仅仅是一个项、一个界域，而且也是一种像大气那样的介质，更确切地说，像加布里埃尔·马塞尔和马丁·海德格尔所说的光线。我希望我称之为我的哲学、我的思想的东西能“沉浸在”某种介质中，这种介质是由它对中介作用的不抵抗，甚至是由它产生中介作用的能力构成的，就像在《蒂迈欧篇》（*Timée*）中，光线是在眼睛的光芒和物体的光芒之间的中介。

介词“在……中”的这种比喻把我们引向另一种比喻，作为介质和作为光线的真理的比喻，从而使我们回到在碰到相遇的一个主题：作为“开放”的存在的主题。我们顺便使这个主题与作为“局限性”（或有限性）的我的处境的主题相对应；然后，这个主题被延伸到一个界域的探索任务的主题掩盖。这个“开放”概念表示什么？它表示哲学的多种特殊性——柏拉图、笛卡尔、斯宾诺莎——一开始就是**互通的**，一切

对话一开始就是可能的，因为存在就是先于和奠定一切提问的可能性，从而奠定最特殊的哲学意向的相互关系的**这种**活动。天真的想象把这种开放，这种林中空地，这种自然之光[14]投射在香榭丽舍大街上，在香榭丽舍大街上，死者的对话是可能的。所有的哲学家都是同时代人，所有的交流都是可逆的：柏拉图能**回答**他的晚辈笛卡尔；香榭丽舍大街象征着先于历史的**开放**，这种开放使在时间中的一切对话成为可能。因此，多样性不是最后的现实，误解不是交流的最后可能性。问题的存在最初使每一个人相互开放，并奠定交流的历史和争论真理。

然而，正是在这里，应该提防不要把“我希望在真理中”的“在……中”——“在真理中”——和“我希望”分开。我不能**说出**这种统一，我不能合理地讲述它和陈述它，没有这种统一的λόγος（语言）。我不能把在统一中为所有问题提供理由的“开放”包含在一致的解释中。否则，我就不能说：“我希望**在**真理**中**”，而只能说：“**我有**真理”；关于隐藏在折衷主义和成体系的历史哲学中的反叛思想，真理的这种拥有关系可能是要求和攻击性的奥秘。因为为了思考在绝对知识中的历史的内在变化，还必须拥有真理。不，这种希望不具有支配历史和合理地安排历史的力量。但是，这种“开放”没有完全被掩盖；本体论的希望有它的**象征**和它的**保证**：人们越深入研究一种哲学，人们就越愿意通过这种哲学置身于异处（人们因而就越理解这种哲学不能归结为类型），人们就越肯定相对于受到的影响而言的自己的独立性，人们就越强调相对于另一种他性而言的自己的**他性**，——人们就越通过触及本质的快乐得到补偿，好像当人们进入一种哲学及其困难、意向和拒

绝的深处时，感受到与另一种哲学不可名状的共鸣，相信能**通过**同一种存在到达柏拉图、笛卡尔和康德。我由此理解斯宾诺莎的很深刻的话：我们越多地了解个别事物，我们就越多地了解上帝。但是，这种共鸣不可能成为体系，不可能被主题化。这就是为什么它更多地属于许诺（Promesse）和回忆（Réminiscence）（这必定是同一回事）的范畴。我希望所有伟大的哲学家都在同样的真理中，对他们与存在的关系都有同样的前本体论的理解。我以为，这种希望的作用是维持始终开放的对话，把一种兄弟般的意向引入最激烈的争论中。在这个意义上，这种希望就是交流的重要介质，所有争论的“光线”。历史仍然是充满争论的，但已经被统一历史和使之永恒、但不能与历史协调的这种ἔσχατον（末世）阐明。我的意思是，真理的统一之所以是一项非时间的任务，只是因为历史首先是一种末世学的希望。这种希望不仅进入我面对哲学史的失望，而且也进入研究没有历史哲学的哲学史的勇气。

最初的怀疑主义已连续地多次改变立场；但它也使我们改变立场。它最初是在“大一”中被打败的；但我不**知道**这个“大一”；怀疑主义在存在方面仍然是历史学家的职业的主要诱惑；历史仍然是不复存在的东西，遥远的东西，其他东西的场所；没有人能写philosophia perennis（**永恒的哲学**）。

哲学史的这种**模棱两可**的地位，就是以“同样事物”和“不同事物”，“大一”和“多”为转移的地位。最终说来，这就是**人类**的模棱两可的地位，因为哲学史最终是人类为其统一和永恒而斗争的特殊道路之一。

论哲学史和知识社会学

哲学史是一门哲学学科。它首先必须以当前的充满活力的哲学询问为前提：当活着的哲学家在置身于其他问题中时，他克服自己的局限性，开始使自己提出的问题普遍化。通过历史的大量回忆的这种迂回的最后意义仍然是历史通过当前哲学的再现。但是，在最初的出现和最终的再现之间，哲学史是一门相对独立的学科，它是间接地通过历史哲学家**特有的**问题的某种ἐποχή（悬置）形成的：历史哲学家让他人的哲学成为其哲学的**他人**。

正是在这里，哲学史的不稳定地位显现出来了；看来，哲学史必然在两个边界之间摆动，趋于消失，或是作为哲学的任务，或是作为历史的任务。在一个边界，哲学史趋向于成为不是作为哲学活动，而是作为科学活动的知识社会学。在另一个边界，哲学史趋向于和一种历史哲学混淆起来，它是一种哲学活动，而不是作为历史学家职业中一门狭义的历史学科。

用方法论思考哲学史的任务在于证明哲学史是如何在知识社会学和历史哲学之间形成的。

这种联系的目的在于探索这两个边界的第一个边界。

今天，知识社会学的批判是哲学历史学家的基本任务；这门年轻的学科是起因于哲学史的纯哲学方面的意识。应该立即承认，这种批判不是针对有效性，而是针对这学科的范围；正是在思考知识社会学的范围的同时，人们巩固了在其范围内的权利和显示出哲学的哲学史的特殊性。

在这里，我们感兴趣的范围不是基于各种知识社会学的工作假设的范围——索罗金（P.Sorokin）的范围，马克斯·舍勒（Max Scheler）的范围，K.马克思的范围，卢卡奇的范围，曼海姆（Mannheim）的范围，等等[15]（我们将在后面回过来讨论这些工作假设的必然多样性）——而是表明这些工作假设属于一种惟一的知识社会学的范围。

1.知识社会学的合理性

知识社会学试图成为一门科学：看来，知识社会学能立即回答哲学史不能回答的问题，虽然知识社会学本身只不过是论述"伟大的"哲学家的"专题著作"的汇编。"伟大的"哲学家的标准是什么？一旦伟大的哲学家脱离无魄力的思想家维持的潮流和传统，其意义是什么？各种哲学间的关系是如何维系在一起的？

知识社会学不关注受哲学问题和解决办法的惟一结构调节的观念的内在历史，试图把所谓的观念历史重新放回社会的整体动力学中。人们不能对某种计划的哲学起源，及其历史哲学的（geschichtsphilosophisch）先决条件提出异议（在最缺少辩证的马克思主义者那里，黑格尔哲学关于意识和精神的争论转变导致了一种"意识-反映"的极端理论，导致了"经济学家"对产业劳动的迷恋。因为在产业劳动中，人表现为其社会存在的生产者，导致了在阶级斗争中的历史事件的图式化，导致了"异化"理论——尼采用"本能"的"观点"的解释和生存必需的谎言的理论——文化类型和大文化体系循环的理论，等等）。

如果我们试图把这些暗含的哲学当作工作假设和在"物理学理论"意义上的"理论"，那么我们就不能提出理由反对一门关于思想的经

济、社会和文化的条件作用，关于某种计划的哲学起源的初步设想的学科：和自然科学不同，社会学没有在普通的知识中和在最基本的科学知识中发现其对象的自发联系。从事实的研究开始，“理论”起着作用；研究一开始必须预先假定在思想和历史存在、社会存在之间建立的联系；如果这种联系是纯功能的，那么研究的惟一指导原则是有关变量之间关系的可能性，但人际关系的极其复杂性通常难以进行这样的研究。在某些选出的例子中，社会学家不仅研究功能关系，而且也研究**意义**关系：例如，在归纳研究之前，社会学家意识到对世界的解释能阐明个体、群体和阶级的本能；虚假意识（Falsches Bewusstsein）的这种“明显”动机是能合理地加以系统研究的“潜在”关系的典范。在其“理论”研究的初期，知识社会学家预料到的就是这些意义关系。

这就是为什么这门年轻的学科的研究领域一开始就在各种不同的工作假设之间分裂了，这并不是坏事。我们把有价值的研究，例如，马克斯·舍勒，卡尔·曼海姆，P·A·索罗金等的研究归功于这种“理论”的多样性。

从此以后，值得知识社会学关注的东西是它所使用的“知识”和社会或文化形势之间相关的检验方法；不管作为参照的自变量是什么——或是在马克思主义意义上的阶级，或是完全不同的社会团体，或是索罗金的“文化心理”归属——惟一的问题在于知道知识社会学是否能通过系统的相关研究把它的工作假设转变成经验规律；如果知识社会学能做到这一点，那么一种思想体系和社会存在的关系就不仅仅是一种能通过同情被理解的意义关系，而且也是因变量和属于一种概率逻辑的自变量之间的功能关系。

在这方面，我们只能为索罗金把“群众研究”（mass study）引入知识社会学感到高兴；试图根据客观标准来衡量一位思想家，一个学派，一种哲学、文学和一般文化运动的影响，对思想潮流进行定量分析的做法是完全合理的；在这里，知识社会学是在坚实的基础上。

这些尝试表明了知识社会学是什么和不是什么。

2.知识社会学的范围

对知识社会学范围的思考是一种对哲学史的理解的思考。

1）显而易见，不同的工作假设就像马克思、曼海姆和卢卡奇的工作假设与索罗金的工作假设不同一样，把解释局限在“典型的”思维方式上。在马克思意义上和在曼海姆意义上的意识形态是**无个性特征的**：“典型”的机械论理性主义或浪漫主义可以用意识形态的解释来说明；再洗礼教派的无政府主义，自由主义，保守主义，共产社会主义标志着曼海姆的乌托邦历史。在索罗金那里，事情也同样如此：他最终把“思想潮流”和在他看来在历史中交替的三大体系（感觉，观念和理念体系）联系在一起。是何种“思想潮流”呢？这些严谨的抽象正是哲学史的创伤：经验主义，理性主义，怀疑主义，等等。不是出于偶然，而是出于根本的原因，知识社会学只能遇到“普通的种类”，而不是遇到“特殊的本质”。正是在这里，哲学史超越了知识社会学；理解要求历史哲学家抛弃“类型学”，抛弃对“思想潮流”的总体看法，每次都与一部特殊的著作打交道；我们的理解是：不是依靠作者的主观性——我们摆脱社会学只是为了回到心理学——，而是依靠根据其内在

一致性的著作的意义；正是著作的意义及其内在的展开为哲学历史学家提供了一种特殊的本质。不过，普通的种类掩盖了特殊的本质。

2）这第一种限制归结为第二种限制：在成为一种态度，成为一种世界观，总之，成为一种反应之前，哲学是一个最初问题在历史上出现。伟大的哲学家开创了一种新的提问方式。不过，超越类型学的特殊性首先是问题本身的特殊性。

知识社会学原则上仍然处在哲学问题的**激进主义**之内，因而处在伟大的哲学的特殊性之内；它的最一般的假设是，“所有超有机的现象都是社会文化的”（索罗金）。哲学一开始就接受了因学派不同而具有不同形式的**社会学的分化**；因此，索罗金证明其循环出现的主要文化的不变性是不针对**提问**的回答。我们遇到了一个悖论：所有的文化体系都悬在绝对无个性特征的“永恒的问题”、**自在的问题**之上。哲学史的任务是重新把握这些问题的哲学观点。在马克思和接近马克思的社会学家那里，思想仅仅**作为**支配因素才得到承认；提问的基本力量受制于其社会“影响”；这种力量被投射在人通过劳动形成的平面上。从此以后，没有人类言语的特殊问题，因为人类言语不是作为构成意义的言语，也不是作为包括人类言语的普遍语言（logos）。特别是在观念本身被归结为意识形态的情况下，这种预先的还原决定了一种好的知识社会学；在基于人类言语的非技巧可能性的伟大哲学的门口，这种预先的还原失败了。通过其普遍表达的能力，言语超越了劳动，并在其社会动机方面使思想家的保持在萌芽状态。

哲学史是通过本身和通过这种最初“讽刺”的哲学的理解。还有待于知道的是，提问和表达的最基本可能性通过哲学史的这种再现是否

能通过一种历史哲学得到满足。

哲学史和历史性

对哲学史的历史性的思考在哲学历史学家的职业中有其出发点。我提出的问题是：哲学历史学家实际遇到的和解决的问题，是否能揭示内在于一般历史的疑难？

我的工作假设是，哲学史能阐明缺少哲学史就不能显现出来的一些历史面目；如果历史反映在哲学史中，并以哲学史的形式意识到本身，那么哲学史就具有一种显现能力，确切地说，具有历史的历史性的能力。我的推理是逆退式的。在第一部分，我从取决于哲学史的性质本身的某些矛盾出发。在第二部分，我试图找出哲学史和历史之间关系的一般规律。在第三部分，根据这种一般规律，我试图通过哲学史的结构阐明每一种历史的历史性。

1.在哲学史中理解“矛盾”

与哲学史和在哲学史中的理解有关的方法问题能围绕着两个主题来分类。首先，哲学史不能被统一在一种惟一的形式下；在这个领域里，有理解的两个极和两个概念-界限。第一个极是**体系**。所有的哲学最终只能形成一种惟一的哲学，历史哲学是其中的组成部分。历史学家的大部分工作已经被黑格尔的这种模式极化。如果人们试图在哲学史中理解，那么人们必须确定顺序。这些顺序可能是短的顺序，也可能是部分的顺序，但是，使用的可理解性的类型是人们通常所说的黑格尔的类型；如果一种哲学被置于某种发展中，那么它就能被理解。

所有的哲学历史学家，甚至对“体系”抱有成见的哲学历史学家都使用这种理解的类型。例如，笛卡尔，斯宾诺莎，莱布尼茨，康德的顺序在法国哲学史中是典型的顺序；在德国人那里（毕竟是黑格尔规定了这种图式，我们立即会看到在这种做法中有恶意），顺序是康德，费希特，谢林，黑格尔。在这里，理解就是通过整体运动，通过整体进行理解。例如，黑格尔在《哲学史讲演录》中是如何理解斯宾诺莎的呢？斯宾诺莎的哲学是没有主体性的实体哲学。实体没有反省的因素，主体性“落”在实体之外；这就是使哲学能成为一种伦理学的原因。因此，理解就是按照一种把主体性整合在实体中的哲学，从后面开始阅读斯宾诺莎的著作；最后哲学在第一哲学上投下的这种阴影把它的可理解性给予斯宾诺莎的著作。

这就是哲学史中的理解的第一模式和它的极-界限：体系。

但是，我们有另一种理解，它每次把一种哲学理解为**特殊的**哲学。人们越深入到它的特殊性，这种特殊的哲学就越能被理解。斯宾诺莎的哲学不再是泛神论或理性主义的变体；不能给他的哲学冠以“主义”的名称；按照哲学的理解，他的哲学是他自己；理解斯宾诺莎的哲学在于把他的所有回答和他的所有问题联系在一起；斯宾诺莎的体系不再是对一般问题的一种回答；在其他哲学家中间和与其他哲学家相反，斯宾诺莎的哲学不能根据无个性特征的问题被确定。但是，斯宾诺莎主义可能源于只有他一个人能提出的问题；因此，其无从比较的真理在于他的回答和他的问题的一致。这样，受到重视的哲学就成了一种特殊的本质（最好不说哲学，而说哲学原理，即著作的意义，而不是作为个体的其作者的主体性；问题在于作为文化物体，本身具有

意义的著作）。在这个极限中，特殊的哲学完全被孤立；每一种特殊的哲学都构成一个完整的世界，应该通过一种不可能到达的亲近慢慢地深入这个世界，正如人们试图理解一个朋友，但决不把这个朋友与另一个朋友相混淆；不过，没有我能使我的朋友们进入其中的体系；我的每一个朋友都是我的惟一的和无从比较的朋友。

这些解读的"类型"遇到了一种双重的限制。一方面，到达体系是困难的，也许，即使在黑格尔那里，也不是一切都是体系。同样，到达特殊性也是困难的；历史学家总是停留在一种中间的理解，停留在普通的类型，不能到达特殊的本质；我们十分了解这些普通的类别，它们就是实在论，唯心论，唯灵论，唯物论，等等。如果不能到达特殊性，人们只能停留在类型学；类型学确实是一种理解的方式，我们将其他地方看到其不可还原的作用。如果人们超越类型，超越普通的类别，就只有一种表示斯宾诺莎的哲学的方法……这就是斯宾诺莎主义；应该创建相应的"主义"。因此，我针对的东西不是范围和体系，而是内在性和特殊性。

看来，被孤立的一种哲学最终不再处在历史中，不再是历史的一个组成部分，不过，人们能说整个历史在历史中。以前的历史缩合在历史中，集中在它的来源中和在它的起源中；将来的发展也显示在历史中。历史有它的过去和它的将来，它们被包含在一种真正的构成其永恒本质的绝对现在中。

这就是我想作为出发点的第一事实：历史的理解参照两种模式，我们将马上看到，这两种模式都取消历史：体系和特殊本质。

第二个事实是，哲学史的这两种解读对应于两种要求、两种期待，以及两种真理的模式，其中的每一种都能归结为另一种。我从哲学史的第一种解读那里期待什么？我们刚才使用“整体”一词。但是，更确切地说，为什么我试图通过整体来理解？人们会说，整体是自我意识的“大迂回”。柏拉图说，为了理解灵魂，应该在城邦的大字上解读灵魂的结构。同样，我在哲学史的大字上解读自我意识的小字。我就是在那里发现其所有的可能性，但它们已经在黑格尔叫做《精神现象学》的著作中实现。通过这种变化本身，自我意识成了精神，不再是我自己的生活中微不足道且可怜的特殊性。相反，我能说，之所以历史成了自我意识，是因为历史的秩序与一种自我意识的目的论的基本和有序展开是一致的。历史是人类的历史，当历史顺从这种解读的时候，获得了人性；历史是完全合理的，处在一系列哲学思想的同一个水平，向体系靠拢。值得注意的是，**我的**意识和历史同时成了思想。是体系造成了这种双重的提高：从人的意识提高到哲学言语的启示，从历史提高到历史的合理性。我从历史在哲学史中以及哲学史在体系中的假定那里所期待的东西，就是一种意义的出现。

我必须立即承认，这种出现是一种皮洛士式的胜利[16]；体系的胜利，一致性的胜利，合理性的胜利留下了大量的渣滓：**渣滓就是历史**。为什么？首先，有历史的实质，但经历历史的人是没有理智的：暴力，精神错乱，权力，欲望；所有这一切都不能进入哲学史。但这没有什么关系，因为当我面对在埃里克·韦尔所理解的意义上的暴力时，我被迫在意义和无意义之间进行选择。我是哲学家，所以我选择意义；剩下的是无意义。但是，更严重的是我不仅仅把无意义留在外

面，而且也把“另一种意义”，另一种得到意义的方式留在外面。这就是为什么我不可能是黑格尔的信徒；因为两种可能性都有一种既相同，又不相同和不能归结为任何一种综合的要求。事实上，我对各种哲学行使一种暴力，把它们放在普洛克路斯忒斯的床上[17]：体系要求斯宾诺莎的哲学只能是没有主体性的实体哲学；但是，熟悉斯宾诺莎的哲学的人都知道，这不是真的。之所以有一种从《伦理学》第一卷到第五卷的变化，是因为有一种以某种方式呈现的自我意识，虽然这不是在黑格尔学说的辩证形式下。因此，应该承认，整体处在每一种哲学中，每一种哲学都是它自己的整体，用莱布尼茨的话来说，是一种整体的部分，或一种部分的整体。我没有理由说一种哲学只不过是一个组成部分；我通过一种暴力的决定是使一种哲学成为在其外面有自己意义的一个组成部分，并使之固定在其中。我刚才所说的亲切的理解运用“仁慈中的真理”，能到达内在的一致性和充分的特殊性。换句话说，我也期待的另一种理解方式，就是针对一个单子或一个人，针对一种完全个人化的本质，在其外面不再有意义的理解方式。这种特殊本质所要求的这种理解方式在于置身于另一个人的处境中，就如我从某个角度以我的每一个朋友的身份感受人类体验的整体。

与整体的要求抗衡的这种要求，就是交流的要求。交流排斥包容和把我的整体解释的一部分归结为另一部分的要求。在体系中，每一种哲学都作为惟一哲学的一个组成部分各就各位；我对各种哲学行使一种统治，把它们理解为组成部分，而在交流的态度中，我试图理解的哲学家真正地是我面对的人；因此，他不仅是一种部分的解释，而且也是一种完整的人格。这就是我在这里援引的另一种类型的真理，

一种排斥“总和”的真理。人们能说，如果交流能够实现，那么真理就是完全的；但是，真理仍然是开放的。正如雅斯贝斯所说的，真理不是别的，就是“共同探讨哲学”。只有当我自己是某个人，只有当我参与争论，我才能理解某个人；在这个时候，不再有解读体系的特殊立场，真理完全是主体间的。

此外，我想说一些题外话，以便纠正不适合某些方面的“交流”一词，因为以历史方式的交流完全不同于与一个朋友的交流；在后一种情况下，另一方作出回答，在前一种情况下，按照定义，另一方不作出回答。历史交流的特点是单方面的；历史是主体间性的这个环节，在那里，相互关系是不可能的，因为我没有看到过去的人的实际存在，仅仅看到他们的痕迹。西米昂（Simiand）把历史叫做痕迹的知识：在哲学史中，痕迹就是著作。作为历史学家，我询问不回答我的著作，因此，在关系中，有单方面的特点，但是，我能在广义上谈论“交流”。我阅读和理解另一位哲学家的著作，我和他一样，是同一部历史的一部分；正是在诸意识的整体运动之内，一个意识才能理解不作出回答的其他意识。

2.哲学解释和实际历史

因此，我记住了这两个概念：**在哲学史中的理解趋于向我们呈现真理的两种模式的两个极限**。就一般历史而言，为什么在哲学史中的理解和真理的这种分裂能启发我们？为了回答这个问题，应该进行针对哲学解释和实际历史之间关系的中间分析，哲学解释是在一种或另一种意义中被理解的，实际历史包含这种解释，而解释被记载在历史

中。在这里，我的问题碰到和延伸了一部哲学史必然会提出的问题，哲学史试图把经济系列、政治系列和文化系列整合在一种惟一的历史中。哲学史如何能进入一般的历史？什么叫进入？

我讲述两种东西，一种是否定，另一种是肯定——显然它更重要。否定就是我们必须把现实和反映的关系，更一般地说，把所有各种不同的因果关系当作过于自然和过于简单的关系加以摈弃。更确切地说，这种解释有一种有限的有效性，重要的是划定有效性的范围，以便能找出在这之外不再有效的点。严格地说，“反映”的理论是有价值的，只要问题不在于解释一种哲学思想的最初形成，而仅仅在于解释它的社会影响，它的社会选择，它的成功，它的效率。人们能说，某个时代需要这样的一种哲学，其作用有多种方式：作为解释，作为武器，作为直接的自我表达，也作为拒绝的表达；在这个意义上，人们能说一个时代的思想是这个时代的反映和结果，只要人们能完全地把一个哲学难题形成的基本问题搁在一边，只要人们能简单地测定一种学说的历史成就。哲学史的这种社会学解释的第二个极限是人们局限于解释类型，而不是解释特殊性。例如，人们合理地证明，在上升阶段的法国资产阶级需要像笛卡尔主义那样的某种学说。但是，另一种理性主义也是适合的；正如戈尔德曼（Goldmann）所说的，在一个自我怀疑的时期，资产阶级可能需要像悲剧哲学那样的某种学说。在我看来，在这些范围内，求助于能证明在经济-社会环境的形式和思想类型、世界观类型之间相关的一种社会学解释是合理的。

但是，我们所证明的东西不是哲学史，而是完全有理由成为一门科学的知识社会学。不过，知识社会学是一种科学活动，相比之下，

哲学史是一种哲学活动。为了研究哲学，哲学家试图通过他自己的历史记忆理解自己；这是一种研究哲学史的哲学活动。但是，知识社会学所不能及的和只能在哲学的哲学史中被再现的东西，恰恰就是体系的起源，即某种解释通过某些基本问题的构成。很显然，在作为单纯的社会效率的东西，我刚才叫做一种学说的社会影响的东西，和一个问题的构成之间有一种断裂；因为正是在不同于操作、功利和实用领域的一个领域里，一种哲学产生于言语的世界。它是按照一种特有的**意向**产生的；这种哲学**意向**表达的是其所是。动词"être"（是，存在）在古希腊哲学中的出现是这种哲学意向的证明。这类问题超出了所有类型的社会因果关系。这类问题也只能出现在特殊性中，而不是在类型中。类型必须以问题和一般问题的抽象形式，而不是由任何人提出的问题为前提；只有这些"议论纷纷"的问题，而不是在一种**特殊**哲学中产生的哲学**问题**，才属于知识社会学的范围。

如果我们拒绝接受在一种哲学和它的环境之间的结果和原因、反映和现实的这种关系，那么据我们所知存在于一种思想和一个时代之间的肯定关系是什么？断定像柏拉图或斯宾诺莎的哲学那样的一种哲学与它的时代没有关系，是荒谬的。但是，这种关系是怎样的关系？我认为人们倾向于作出这样的回答：一种哲学**出现**在某种处境中。"处境"一词能把我们引向完全不同于原因和结果或现实和反映关系的某种东西：因为我们如何能理解一种处境，一位艺术家的处境，一位思想家的处境，一般地说，一位创始人的处境的意义？显而易见，我不知道在其著作之外，在其著作之前的"他的"处境，只知道"在"其著作"中"，"通过"其著作的"他的"处境。

正是因为某种哲学出现了，所以它有一种处境；正是因为某种哲学在产生时，在它的时代中留下印记，所以它从此以后有原因，有一种从此以后它是其反映的现实。因此，有一种比现实和反映或原因和结果关系更基本的关系；著作一旦问世，人们从此以后就能发现著作的处境。在这里，有某种完全自相矛盾的东西，我们必须对此作一番考察：处境不是条件的总和，即使哲学家是另一个人，这些条件也可能相同，能机械地产生文化的结果，因而能使我们从社会走向意识形态；相反，为了不考虑著作显现和展现的处境，我必须置身于著作中。萨特在《新时代》杂志的一篇题名为《方法问题》的文章里，出色地证明了这一点：应该始终从艺术家出发，以便发现他在产生作品时哪一种处境是他自己认为的处境。

让我们进一步接近论据：对付哲学家比对付艺术家更容易。哲学家如何表明他的处境？很显然，一种伟大的哲学的社会和政治处境并不是清楚地出现在其**文本**中；处境没有被提到，也没有被指明；不过，它还是**表现出来了**。处境通过哲学家提出的**问题**，以某种非常间接的方式**表现出来了**；换句话说，处境经历了某种变化，某种重新评价；处境从经历过的处境，变成了一个约定的问题，一个讲述的和陈述的问题。这表示什么意思？我们提出第一种看法，这个看法乍看起来无足轻重，但实际上很重要：它就在一种解释中，也仅仅在解释中，哲学家能显示他的时代。哲学家的著作是言语的，也仅仅是言语的著作，因此，我们的问题表明了在实际历史和解释之间可能有的关系的最极端方面，也许是最明显的方面，实际历史是人创造的，解释是人作出的。很明显，哲学是言语，但这足以使人们摆脱原因和结

果、现实和反映的关系。解释不可能是反映。如果词语有一种意义，那么反映就是一个事物，一个物体，例如，在镜子中的反映；我们不知道作为解释的反映。在一种处境和一种解释之间的关系中，有某种特殊的东西，这种关系仅仅地能被表示出来。正是在这个意义上，哲学家的例子比别的例子更清楚，因为哲学家追求的解释要求他提出普遍的问题。我们由此来到疑难和矛盾的中心，因为一种特殊的哲学出现的时候表现了它的时代，他普遍的概念表达它的时代：正是当康德提出"什么是**先验**综合判断？"的问题时，他创立了他的哲学，他提出的问题是一个普遍的问题；正是在这个普遍的问题中，他显示出他的特殊处境的局限性，他把自己的处境表现出来了。

哲学著作首先把形式赋予作为哲学著作起源的问题；不过，问题的普遍形式就是问题。当哲学家以问题的形式普遍地提出问题的时候，他表达了他固有的和构成他的疑难。他在赋予形式时进行表达。

人们同时看到，要在一种哲学和一种经济-社会和政治环境之间找出直接关系是多么困难；我们认为，应该在著作本身中找出这种处境，但是，哲学著作的特点在于把哲学家体验到的所有非常特殊的问题转变为一个普遍的问题。人们可能会说，哲学著作掩盖了它的社会和政治处境。但掩盖并不意味着说谎。只有当哲学著作认为已陈述了它的处境，这种掩盖才是欺骗。哲学著作"在掩盖"，因为它不愿意表明它产生于什么时代，它表达了何种社会环境；这就是它要说的其他东西。哲学著作在思忖：什么东西是实在的？什么是**自然**？什么是观念？什么是超验性？在这方面，哲学对它的处境保持沉默，这就是哲学家对他自己的处境——阶级或其他东西——的沉默，这使他的问题

变得公正。正是因为他的处境转变为公正的问题，他的问题才掩盖他的处境。哲学著作在掩盖，因为它在超出，因为它在超越。

从此以后，人们始终能间接地证明把一部哲学著作和它的时代联系在一起的关系，因为人们只能在哲学著作中寻找这种关系，因为最完善的著作是掩盖的东西最多的著作。之所以有在马克思和卢卡奇意义上的欺骗的问题，是因为一部言语的著作超越了其处境，它在超越其处境的时候掩盖了其处境；这种最初的掩盖可能成为内疚、谎言，拒绝承认其处境：当哲学家吹嘘普遍的解释，他否认有阶级，以为不需要付出很大代价就能产生历史、自由和解放运动时，仅仅在意向中，他就属于他的时代的谎言。哲学家才能超越他的处境；同样，哲学家通过他的提问方式实际地超越他的处境，尽管这仅仅在意向中。

一个历史时代和一部哲学著作之间的这种关系——表现和掩盖的关系，就是语言在世界中地位的极端形式。被认为最普遍的语言揭示了在一个社会中的言语和解释所包含的东西：只要一个时代通过其著作自我表现出来，它已经摆脱了其处境的局限性。这就是为什么人们不能把文学作品和一般的作品归结为普通的表面层，归结为冲击海滩的浪花。新的现实有自己的历史，解释的历史，需要自己的理解，只有当超越其处境时才是其处境的一部分。在这个意义上，言语的意义始终超越反映的功能。我们记得人们最近讨论的伊斯兰教徒的君士坦丁堡之梦。人们从中只能看到一种政治野心。但是，自从这个梦想在神话中被"表达出来"时，它就超越了君士坦丁堡，并能成为末世学的一个象征；确实，攻克城市的这个主题在基督教神秘主义中，在圣泰雷斯的"城堡"中，最后在卡夫卡的《城堡》中重新出现。我们在圣杯

[18] 的主题中，在"财富"的寻找中重新发现了同样丰富的神话和神秘主义的和谐；因此，在作品中，在神话中有比意义更多的东西，它超出了其历史的物质基础，虽然人们始终能分辨这种历史的、社会的和经济的物质基础；但是，一旦被"表达出来"，它就在语言（logos）的组成部分中经历一种变化，这种言语通过其他的历史处境能被再现，能被理解。

3.历史性的矛盾

让我们作一个结论。在第一部分，我试图证明哲学史包含一种特殊的理解方式，因为哲学史为我们提出了两种真理模式，一种模式以体系为目的，另一种模式以特殊的著作为目的。不过，我的问题在于知道这种矛盾能在一般的历史方面告诉我们什么。为了解决这个问题，我引入了一个中间问题：哲学史是如何和历史联系在一起的？我们已经看到，哲学史不是以结果或反映的方式和历史联系在一起的，而是形成了一个始终超越本身的历史因果关系的有意义世界。

正是因为在哲学解释中有"更多的东西"，所以哲学史能揭示不以其他方式呈现的历史诸方面：

1）首先，哲学史的这种双重解读揭示了可能存在于一切历史中的两个方面。一切历史都能被理解为意义的出现和特殊性的出现。这些特殊性或是事件，或是著作，或是人物。历史在一种结构类型和一种事件类型之间犹豫不决。但是，只有在哲学解释的澄清中，这两种可能性才能分离和显现。

在何种意义上，历史包含这两种可能性？一方面，我们讲述单数的历史，我们证明有一种惟一的历史，一种惟一的人类。帕斯卡尔在《论真空》的残篇中写道：“所有的人都应被当作继续存在下去和继续学习的同一个人。”我们深信，只要我们看到某种人的迹象，它一开始就能与一种惟一的人类领域联系在一起。甚至研究历史之前，我就通过一种历史领域的前断言理解这一点。但是，历史学家不能解释这种理解。在历史学家看来，这种理解确切地说是“预先-判断”（偏见）。历史学家的这种偏见只能由哲学家在一种惟一的解释中找回部分的解释的尝试来证明。即使我们不是黑格尔哲学的信徒，即使我们不是哲学家，我们也认为哲学家在任何地方和任何时候所说的一切**应**能构成一个连成一片的大陆和现实：这就是人的言语，这就是解释，这就是语言（logos）。因此，我认为，是体系和体系的可能性表明了历史是潜在的历史（我将马上回过来讨论“潜在的”一词）。

然而，我有第一种信念所不能清除的另一种信念。如果我说“历史”是单数的，那么历史也是复数的人类历史，即不仅仅是个体的历史，而且也是群体和文明的历史。因此，某种多元论也处在历史事件和历史作用的预想中。我不仅仅把人置于复数，而且也把事件置于复数；如果有**一个**事件，那么就有**一些**事件。历史必然是一种多杂性，一种多样性：有这个，然后有那个。“然后”，“再然后”和“再然后的然后”造成了历史。如果没有间断，没有更新，就不可能有历史。那么，历史的另一个潜在方面，历史的事件方面在什么地方完全显现出来？在著作的特殊性中。历史学家就是在那里证明了历史的性质，可以说，粒子的性质，量子的性质。我们只有在精神的著作中，在文化的

著作中才能认识精神，每一部著作都需要我们的感情，我们越深入到对著作的这种感情，我们就越限制掩盖这种感情的普遍性，我们就越朝着特殊和惟一的方向前进。

一切历史的两重性就这样通过哲学的解释显现出来，因为它不是意义的反映，而是意义的构成，它是结构的和事件的，是历史的统一性和事件、著作和人物的多样性。这就是我们的最初结论：哲学史显示出一切历史潜在的两重性；哲学史在两种可理解性模式中显示自己的同时，也揭示了隐藏在历史下面的东西。

2）这第一个结论导致第二个结论。在著作，特别是哲学著作的理解中产生的结构和事件的这种分解，可以说是历史的一种破坏。这第二个结论也许比第一个结论更自相矛盾。不过，正是历史的双重破坏揭示了作为历史的历史。

值得注意的是，在哲学史中的理解的两种模式-界限，体系和特殊性，表示历史的某种取消。首先，只要有体系，就不再有历史。在《精神现象学》中，人们仍然能发现某种"理想的"、由精神的"人物"构成的历史；不过，当人们转向黑格尔的《逻辑学》时，就不再有"人物"，而只有"范畴"；不再有历史。因此，历史理解的界限是历史在体系中的取消。在我十分崇敬的埃里克·韦尔的著作中，人们看到同样的东西：态度仍然在历史中，范畴不再构成一种历史，而是构成一种**哲学的逻辑**。从历史到逻辑的转变意味着历史的消亡。另一方面，在第二个方向中，历史仍然遭到了破坏。当人们根据第二种方法研究哲学史的时候，人们得了一种精神分裂症，人们置身于一位哲学家中，然后，置身于另一位哲学家中，但没有从一位哲学家到另一位哲学家的

转变；人们甚至能说，这些哲学家不再属于任何时代，这是漂浮在历史之外的特殊性，无时代和无时间的特殊本质。著作成了一种绝对存在，它包含它自己的过去，是其本质的过去。斯宾诺莎的著作有这样的过去，但是，被包含在其著作中的这个过去成了本质，而本质不属于任何时代；关于以这种方式被理解的特殊著作，人们能说它"存在"，它"以这种方式"存在，因而是无可辩驳的。尼采说："一个声音不能被反驳"，一种绝对化的言语更不能被反驳。

人们知道这一点，只有通过取消历史性的它自己的工作，哲学史才能揭示作为事件和结构的历史的基本性质，这也许就是人们能给予历史终结概念的惟一意义。可以说，每一种哲学都是历史的终结。体系是历史的终结，因为体系在逻辑中消失了；特殊性也是历史的终结，因为整个历史在特殊性中被否定。正是在历史和历史终结的边界，正是当人们理解历史性的一般特征的时候，人们得出了这个结论，这完全是矛盾的。

3）我由此得出我的最后结论：如果历史显现为在走向解释或特殊著作的过程中被超越的历史，那么应该说，只有当历史没有达到绝对的解释，没有达到绝对的特殊性，只有当历史的意义被混淆和混同的时候，历史才是历史。实际的历史，完成的历史就是发生在这种分解和这种取消之内的一切。在这种分解之内，在历史潜在地叙述事件和潜在研究结构的意义上，历史本质上是模棱两可的。历史实际上是不精确事物的领域。这个发现并不是无意义的；它表明历史学家是有道理的。它为历史学家摆脱其困境。历史的方法只能是一种不精确的方法。因为所有这些困难都将被超越，但也不再有历史。我们理解这

种必然性，根据哲学解释的这个界限，历史方法的所有困难已得到解释。历史需要是客观的，但历史不可能是客观的；历史需要再现，但历史只能重建；历史需要使事物变成当前的事物，但与此同时，历史必须在事物方面重建历史推移的距离和深度。最后，这种反省的目的是为历史学家的职业的所有矛盾说明理由，为马克·布洛克在为历史和历史学家的职业的辩护词中指出的矛盾说明理由。这些困难不在于方法的缺陷，它们是有充分根据的模棱两可。

让我们用一些推论来结束讨论。如果历史是在这种解释的阐明之内发生的东西，那么也应该说，一般的历史就不**存在**。如果一般的历史存在，那么它就可能是体系，不再是历史。这就是为什么一般历史的概念只不过是理性的一个任务、一个概念。这个任务不让研究文明的历史学家相信存在着与外界没有联系的孤岛；只要有两个岛，我就会认为它们处在同一个世界中；这就是为什么任务始终在于研究所有部分的整体之间的关系。

也应该说，如果一般的历史不存在，那么绝对的特殊性也不再存在；绝对的特殊性只能存在于绝对特殊的著作中。不过，历史也包括各种力量、倾向、潮流，个体、集体的；只有在完善的和不寻常的著作中，才能到达或至少接近特殊性。只有极少数的存在（êtres）是个人的，真正是个人的。人格是存在（existence）的一种界限；历史记录是不可能过分地澄清，也不可能到达体系的意义中和特殊性的意义中。因此，历史的模棱两可也是历史的缺陷，这种缺陷始终使历史留在完成历史或是意义的统一性方面，或是独特的著作方面。由于实现

者也可能是取消者，所以也应该说——虽然这个词语具有强烈的黑格尔哲学的倾向：取消者也是表现者。

---

[1]我们最近发现，修昔底德——不同于希罗多德——像阿那克萨哥拉那样，受到同一种严格的因果关系的偏爱的启发，正如留基伯和德谟克利特受到苏格拉底之前的物理学运动定律的相同研究的启发。他在人类社会中寻找这种运动定律，正如物理学家在自然界的物体中寻找运动定律。

[2]马克·布洛克（Marc Bloch，1886—1944），研究中世纪的法国历史学家，《为历史申辩》（1952年）是其死后出版的著作。——译者

[3]弗朗索瓦·西米昂（François Simiand，1873—1935），法国社会学家和经济学家。——译者

[4]康吉扬（Georges Canguilhem，1904—1995），法国哲学家，著有《科学史和科学哲学研究》（1968年）。——译者

[5]西文的“历史”一词源于希腊语“ἱστορία”，最初意义是“探索”，“研究”。——译者

[6]甫斯特尔·德·库朗日（Fustel de Coulanges，1830—1889），法国历史学家，用科学方法研究法国历史的首创者。——译者

[7]雷蒙·阿龙（R.Aron，1905—1983），法国社会学家和哲学家。著有《历史哲学引论》（1938年），《社会学思想流派概论》（1967年）等。——译者

[8]F·布罗代尔（F.Braudel，1902—1985），法国历史学家，《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（1949年）是其主要著作。——译者

[9]柏罗丁（Plotin，205—270），希腊哲学家，将罗马帝国时复苏的柏拉图主义改造成为新柏拉图主义，对于欧洲思想的广泛影响持续到17世纪末期。——译者

[10]《从逻辑到历史伦理学》（载《形而上学和伦理学杂志》，1949年，3—4号，第257页）——在这里，我完全赞同亨利·马鲁所著《论历史认识》（Seuil出版社，1954年）一书中的观点。

[11]到我（Je）和到我们（Nous）。但这是一回事，因为问题在于**第一**人称：到单数和到复数。

[12]指海德格尔。——译者

[13]我们越多地理解个别事物，我们就越多地理解上帝。——译者

[14]lumen naturale（拉丁文），直译是“自然之光”，在西方哲学中，它是“理性”的同义词。——译者

[15]除了马克思主义的文献，可参考：卢卡奇，《历史和阶级意识》，1923年。马克斯·舍勒，《知识的形式和社会》，1926年。卡尔·曼海姆，《意识形态和乌托邦》，1929年[英译本包括威尔坎特（Wierkandt）主编的1931年出版的《社会学简明词典》中的知识社会学的重要条目]。索罗金，《社会和文化动力学》第二卷：真理体系

的变动，伦理学和法律出版社，1937年。罗伯尔·梅尔顿（Robert Merton），《知识社会学》[载古维奇和莫尔（G.Gurvitch和Moore）主编的《二十世纪社会学》中]。雅克·马凯（Jacques Maquet），《知识社会学》，1949年。

[16]即付出沉重代价的胜利。——译者

[17]普洛克路斯忒斯是希腊神话中的强盗，他设置长短两张床，劫持旅行者后，把高大者置于短床，然后截去超出的部分，把矮小者置于长床，然后把他拉长，使之与床的长度相等。——译者

[18]圣杯是基督在最后的晚餐用过的，基督被钉十字架时盛接基督鲜血的杯子。圣杯是西方文学中的一个主题。——译者

II
神学的观点

基督教和历史的意义

进步，含糊，希望

在目前对历史意义的问题作出一个全面的回答，也许要求太高；为此，需要历史学家、社会学家和神学家的才华。本研究的目的是把问题放开来谈，证明历史的解读有多个层次；因此，对历史意义的这个问题，也有多个层次的回答；历史神秘的基督教解读可能需要从根本上重新考察在其范围内仍然是真实的某些解读。

最初摆在我们面前的同样类型的假问题，是基督教末世学和进步概念之间的冲突。宗教论战通常陷入这个困境：显然，自发的和连续的人类进步的主题来自世俗化，总而言之，来自基督教末世学的理性主义衰败；无任何东西比进步和希望或进步和神秘之间的这种对立更使人感到困惑。如果人们能证明历史适合于多种层次的解读，就能证明进步和神秘的对立不是处在同样的层次上。只有当人们决定从历史中仅仅保留能被当作**经验积累**的东西时，进步的主题才形成。（我们将看到，第一个层次是最广义的工具层次：物质工具，文化工具，知识工具，甚至意识和精神工具。）但是，在这个层次，没有事件；之所以没有事件，是因为我们把人排除在外，以便仅仅考察一种工具的

无个性特征的产生。（我希望，当人们加以详细考察时，这一切将变得更清楚；目前，问题仅在于指出关键所在。）

但是，有第二个解读的层次。在这个层次中，历史显现为决定，危机，盛衰，像一部剧本；在这里，我们从一种**抽象的**历史转到一种**具体的**历史，在抽象的历史中，我们只考虑人的著作和人的痕迹的积累，在**具体的**历史中，有各种各样的**事件**。这种分析旨在证明，基督教的历史观最初与历史的第二种解读有关，而不是与历史的第一种解读有关。

因此，主要的困难在于确定在何种意义上基督教徒有充分的理由从这种包含决定和事件的历史中辨认出一种整体的意义，总之，在于阐明相对于这种开放的、不明确的和含糊的冒险来说的基督教希望。

标志我们的研究的三个词语是：进步，含糊，希望。它们表示在历史流动中的三个剖面，三种理解和把握意义的方式，三个解读的层次：进步的抽象层次，含糊的存在层次，希望的神秘层次。

进步的层次

在我看来，人们解决进步的问题的办法是先提出问题：何以有进步？什么东西导致进步？

之所以人类与自然，人类与动物习性的无限重复形成鲜明的对照，之所以人类有一部历史，首先是因为人类**进行劳动**，用**工具**进行劳动。我们使用工具，使用工具的产品是一种值得注意的现象，因为工具和工具的产品能保存和积累。（在古生物学家看来，工具的保存是人类最明显的特征之一。）我们有一种真正不可逆的现象。当人类

世代交替时，人类的工具和产品继续存在。工具留下了痕迹，它把一种连续的基础给予人类时代、艺术时代、产品时代。

正是在产品时代，才可能有进步。

但是，在考察在何种意义上工具不仅仅带来发展，而且也带来进步之前，我们应该意识到这个工具概念的范围。

狭义的技术世界——即由机器延伸的物质工具——并不能概括人类的**工具世界**。按其方式，知识也是工具，我们说知识是手段（instrument）；人类习得的一切东西，人类知道的一切东西——人类能思考、感知、说和做的一切东西——都是“经验”；知识同工具和工具的产品一样，能层积和沉淀下来。具体地说，文字和更具有决定性的印刷术能使知识留下痕迹，能使知识积累起来。知识如同可支配的物体，如同工具世界的一部分（机器本身与工具世界和固化的符号世界交织在一起），就在书籍和图书馆里。由于这种沉淀，知识的冒险和技术的冒险一样，是不可逆的；任何新的思想都利用作为工具的以前的思想，在一段历史中起作用。

帕斯卡在《论真空》的残篇中写道：“在千百年的过程中，所有的人都应被当作继续存在下去和继续学习的同一个人。”技术和发明的历史创造了一种惟一的历史，一种单数的历史，被遗忘和融合在历史中的不同民族和个体之中的天才们为历史作出了贡献。事实上，这种历史的独特性已经清楚地显现出来了，尤其因为发明者的人格消失在共同的历史中时，它也被发明忘却；发现的历史本身，每一种发现为一个死人所表示的特殊事件，好像已被排除在外，以形成人类能力和知识的一种无个性特征的过程；即使技术史、科学史，一般地说，知识

的历史保存了方法和解决办法的危机的记忆，也决不是为了阐明与问题作顽强斗争的人的**存在**；这些危机只是以其方法论的形式，不是以存在的形式，对以前知识的修正是根据以前的经验被纳入其中的新的总体假设的范围内被保存下来。在这里，没有绝对的丧失，没有无用的作用，因而没有真正的事件。

让我们再进一步：不仅没有知识的冒险，而且也没有归入很广的工具范畴的意识的冒险。从某种观点看，道德反省、自我认识和人类状况的理解都是作为生活工具合并在一起的。有一种人类的道德和精神“经验”是作为财富积累起来的。艺术作品、纪念碑、礼拜仪式、文化、精神和宗教书籍，构成了一个在世界中的“世界”，并给予我们作为物体和我们之外的物体的支点。当然，在这里比在其他地方更需要区分决定、事件和**行为**的层次——在这个层次中，人类始终从零重新开始，个体在临死前沉思自己的经验，文明在精神食粮旁边饿死——和痕迹、流传下来的著作和**传统**的层次：正是在不考虑决定、事件和行为的时候，人们孤立地看待作为一种不断增强的历史动机，作为一种累积现象的传统变化；这种冲动只能被世界或历史的大灾难——地震或入侵——中断，因为大灾难摧毁了这种经验的物质基础。这就是为什么我们不能“重复”苏格拉底、笛卡尔、达·芬奇；我们比他们知道得更多；我们有一种比他们的记忆更丰富的人类记忆，即更广和更精细的人类记忆。（我们在存在中的所作所为则完全是另一个问题）

因此，应该在一个更广的范围内重新看待作为痕迹的累积，作为与作者分离的人类著作的沉积，作为可支配的财富的历史。这种预先的分析已经把很大的一部分给予了进步，同时也指出进步的范围：之

所以说很大的一部分，是因为工具世界比我们通常所说的技术世界更广，也包括我们的知识，我们的文化和精神产品；之所以说范围，是因为进步仅仅与人类生活的一种无个性特征的和抽象的精神有关，与脱离受难的和抱有希望的个体的人类产品和盛衰交替的文明的动力有关。

这就是为什么在这个层次中没有在"历史的基督教意义"和这种无个性特征的产生之间决定性地对抗：基督教进入希腊世界，开创了一个事件、危机和决定的时代。基督教的启示通过这些"神圣"事件的叙述引诱希腊人犯罪，这些神圣事件是指：创造，原罪，联盟，先知的出现，更基本的是化为肉身、十字架，空墓穴的"基督教"事件，圣灵降临节的教会事件……。根据这些独特的事件，人们注意到自己不了解的自己的体验的一些方面：人的时代也是由事件和决定构成的，并由重要的选择勾勒出来：反抗或皈依，丧失生命或得到生命。同时，历史的价值提高了，然而，这是一种具体的历史，因为在这种历史中，发生了某种事物，各民族本身也有能丧失或得到的一种人格。

这就是为什么由于其抽象的和无个性的特征，对进步的思考仍然处在与"历史的基督教意义"的比较是可能的层次里。这并不意味着在这个层次里印证仍然是不可能的：因为我们正好忽略了这种无个性特征的历史，这种没有人类的人类产品的历史的一个特点：这个特点就是能把历史叫做进步，而不仅仅叫做进化、变化或发展的特点：断言工具、知识和意识的这种发展是一种进步，这就是说**越多**即**越好**；就是把一种**价值**给予这种无个性特征的和不露出真面目的历史。

这表示什么意思？“历史的基督教意义”对这种断言的影响是什么？

在我看来，在这个层次显露出的价值就是相信人类通过这种技术、智慧、文化和精神的冒险完成其**使命**，相信人类在创造物的系谱中，当人类与自然的重复决裂时，人类就创造了历史，把自然放入自己的历史中，广泛地对自然进行人性化。具体地证明技术进步在狭义和物质意义上如何实现人类的这个使命，并不是困难的：技术进步能减轻劳动者的辛劳，使人际关系多样化，开始人类对整个世界的统治。这就是**善**。

在这里，基督教有何评说？与古希腊的智慧不同，基督教不谴责普罗米修斯：在古希腊人看来，“普罗米修斯的过错”是偷火，技术和艺术之火，知识和意识之火；“亚当的过错”不是普罗米修斯的过错；亚当的违抗不是做技术和智慧的人，而是在其人的冒险中断绝与神的生命联系：这就是为什么这种过错的最初表达方式是该隐的罪行，是对兄弟的过错，而不是对自然的过错，是对爱情的过错，而不是对动物的存在和无历史的存在的过错。

然而，即使基督教不谴责普罗米修斯，甚至承认在普罗米修斯身上有一种创造意向的表现，基督教也根本不对技术和艺术史，知识和意识史的无个性和抽象的特征**感兴趣**。基督教感兴趣的是具体的人为他们的堕落或得救而做的事情。事实上，进步的价值仍然是作为进步本身的一种抽象价值；基督教面向人的一切，面向一种完整的行为，面向一种整体的存在。这就是为什么关于进步的讨论最终得不出结

果；一方面，人们谴责进化是错误的，另一方面，在对进化的赞扬中，人们没有得到有价值的东西。

事实上，如果人们在整体上考察人类的命运和人类的实现，那么这种集体的历史就有一种肯定的价值，如果人们把它和具体的人联系在一起，那么这种集体的历史就变得非常含糊。在每一个时代，我们知道的东西和我们能做的事情既是机遇，也是风险；同样，机械化减轻了人的劳动，使人际关系多样化，证实了人类对万物的统治，但也带来了新的弊端：分得很细的工作，使用者对文明财富的依赖，总体战，抽象的行政管理不公正，等等。人们能发现与我们刚才称之为知识或意识进步的东西联系在一起的是同一种含糊。

这种含糊使我们从一个层次转到另一个层次，从无个性特征的进步层次转到具体的人的历史冒险层次。正是在这个层次，基督教与我们的历史观真正地发生冲突。

含糊的层次

人们倾向于认为，如果离开了无个性特征的进步层次，就会放弃一切历史的考察，进入人的孤独之中。这没有关系：正好有一种具体的历史，也就是说，一种整体的形象，一种有意义的形式，它们造成了人与人之间的作用和反作用。

我们将研究这种具体历史的某些特征，并用这些特征来认识真正的历史范畴（我把历史范畴理解为能使我们从历史观点当作危机，鼎盛，衰败，时期，时代来思考的概念）。

这种新的历史维度的第一个迹象是有多种文明的这个事实。从进步的角度看，有一种惟一的人类文明；从文明史的角度看，有**多种**人类文明。这两种解读不是相互排斥的，而是相互重合的。

然而，什么是这些人类文明中的每一种人类文明？有自己范围的一种历史和地理复合体，即使没有其边界，也有生命的中心，其辐射的焦点，其势力范围，等等。某种统一的记忆，某种统一的计划把人集中在一个时代，并同时规定这些人属于同一个文明"空间"。因此，一种文明的中心是一种整体的生活意志、一种生活方式；这种生活意志受到判断和价值的启示。当然，应该避免把这些具体的判断归结为一种抽象的价值原则（正如人们所说的，18世纪留给我们宽容的观念、在法律面前人人平等的观念，等等）；应该在具体的任务中，在居住、工作、拥有、分配财富、忧愁和快乐的方式中重新把握实际起作用的价值。（这种历史理解的一个极好例子是赫伊津哈[1]在《中世纪的衰落》中提供给我们的）

认识一种文明工具（甚至在最广的意义上）不足以理解该文明的最好证据是工具的意义而不是工具本身；工具的意义取决于在某种文明中的人对自己的技术可能性所采取的基本态度；是人民抵制工业化，是农民和手工业者阶级、小资产阶级抵制现代化；人们在1830—1832年看到工人阶级反对技术化的运动（在这方面，参见舒尔在《哲学和机械化》中的观点），因此，如果工具没有受到重视，工具就不是工具；有一个比技术的历史更深刻的层次，因为技术的历史只不过手段的历史；具体的历史可能是一种目的和手段的历史，一种人类的

全部意向的历史；一种文明是投射一种具体的存在和期待人类的时间方式。

通过具体历史的第一个特点——也可以说文明的类型，我们看到进步所掩盖的历史范畴显露出来了。第一个基本事实是：文明的产生和消亡。人类通过各种过去的文明延续下去；因此，有可能同时坚持历史**时期**的循环概念和进步的线性概念；这是两个处在不同的层次上的概念：一个在"伦理的"层次上，另一个在"技术的"层次上。同时，进步的现象联系于痕迹的积累，联系于经验的"沉淀"，而文明的盛衰则联系于"危机"概念。这一点已经被汤因比在《历史研究》中明确地指出（围绕不能归入技术的层次，而更接近意识和意志的生活范畴，研究文明的历史学家致力于重新修正我们对历史的看法，并非出于偶然）。在他看来，每一种文明的特点都是由对它来说是**挑战**（寒冷、广袤的疆土、人口过剩、宗教的分裂、语言的划分、阶级斗争等）的**处境**构成的；每一种挑战就是斯芬克司之谜：要么作出回答，要么被吞吃；文明就是对这些挑战的全部回答；只要有"作出回答"的创造性核心，文明就能继续存在下去；当文明仅仅重复以前的回答，不能创造性地应付新的困境，文明就会消亡。所以，一种文明的命运始终是不确定的；它要么想出能使之继续存在下去的答案，要么停滞，满足于过时的价值和步入衰退。因此，有沉睡和觉醒，复兴和衰落，复辟和抵抗，发明和幸存。

没有一位历史学家不把大多数这些词语用于某个时代；他通常不加以批判；他仅仅使用这些词语；不过，只要人们能阐明这些词语的

意义，它们就不会和进步概念一样，陷入同样的循环，这是显而易见的；在这里，最坏的情况始终是可能的和真实的。

以这种方式被理解的历史十分接近基督教用其决定和危机来设想的历史。

现在，应该纠正这种过于简单的观点：一种文明不是整体地向前发展或不是在所有方面都停滞不前。在一种文明中，从纵向看，有多条路线：工业设备的路线，社会整合的路线，权力和公共权力的路线，科学和艺术（某些科学和某些艺术）的路线，等等。沿着这些路线，有危机、发展、倒退，等等，它们不一定是协调的。浪潮不是同时涌向一个民族的生命的全部海滩。

此外，应该阐明危机、衰落、发明对历史的每一个组成部分来说意味着什么；人们谈论数学"危机"、经济"危机"、……内阁"危机"；在不同的场合，"危机"这个词有不同的含义；值得注意的是，社会或文化领域的"危机"有其自己的原因和解决办法；因此，毕达哥拉斯时代的数学危机在很大程度上独立于一般的历史；这是一种内在于数学的挑战（即正方形的对角线的无理性）；这个危机在一种纯数学推理中找到了它的解决办法。在文艺复兴时期的代数学家看来，欧几里得数学后来的停滞与其他的历史发展没有决定性的关系。同样，一个时代可能在政治方面是进步的，在艺术方面是倒退的，比如法国大革命；也可能在艺术方面是进步的，在政治方面是停滞不前的，比如第二帝国。一个"伟大的世纪"，一个伟大的时代，是各个方面几乎同时充分发展的世纪和时代，比如伯里克利[2]的世纪，13世纪，17世纪……。

这些论证的目的是什么？旨在证明通过工具的进步成为**一种**历史的历史，有成为**多种**历史的各种方式；历史不仅在空间和时间中被分成各种文明和各个时期，而且也被分成呈现出的自己的问题，自己的危机，自己的发明的这种潮流。

我们不能看到作为“完整的”历史的总体结果；在某些特例中，我们无意中发现了不太复杂的因果关系。有条理的人穿着大木鞋和带着“辩证法”的埃皮纳勒画像[3]到来；但是，每一个系列特有的纵向原因和一个系列与另一个系列的横向相互影响，形成了一种非常紧密的结构，超越了我们想把它们纳入其中的简单“辩证法”；例如：在某种意义上，技术状况确实“支配”整个社会过程，但社会过程取决于科学，特别是数学。从历史上看，数学联系于毕达哥拉斯、柏拉图主义和新柏拉图主义（在文艺复兴时期）的形而上学，因此，各种历史在各个方面相互交织在一起，所有的解释体系都是单纯的和先天不足的。**时代意识**是这种交织的大范围综合；时代意识对停滞领域、生命力和间断性“挑战”领域的存在非常敏感，所以，时代意识不是作为一种问题的理论体系，而是作为不相称的“不满意识”（在人们所说的学校不满意识，殖民地不满意识的意义上）存在下去的；时代意识感受到在集体生活的某些领域中的局部冲动。于是，整体的状况更接近模糊的感觉，而不是接近清楚的意识；这就是为什么通常难以说一种文明“走向何方”。

在历史中的这种具体生活的另一个新迹象是有历史意义的这些**事件**和**人格**的不可还原特点。

我们知道，以前的历史方法过分地夸大战役、朝代、婚姻、继承和瓜分的历史；历史消失在随意性、偶然性和无理性之中。人们通过基于地理（布罗代尔的新著《菲利普二世时代的地中海》标志着这种解释方法的胜利）、技术、社会力量，大范围变化的结构从上面考察历史是有必要的。但人们不能坚持仅仅用原因来解释和用意向来理解的这种倾向；因为最终说来，当历史是可理解的时候，历史就不再是历史的，人们可能排除历史的创造者；人们有一种什么也没有发生的历史，一种没有事件的历史。

历史是历史的，因为有重要的特殊活动，有不重要的其他活动，有举足轻重的人物，有无足轻重的其他人物，有输掉的战役，有死得太早或死得太迟的领袖！——命运由此发生变化。当然，法西斯主义在其表面的尼采主义和本质的非理性主义的道路上，滥用了历史的这种"戏剧性"观点；但是，这种滥用不可能掩盖事件的历史的意义，最终说来，事件的历史是人们本身的历史；人正是通过事件的历史"争讼"。铭刻在我们的雅各宾党人历史中心的口号，诸如"祖国在危急中"和"公共安全"，证明了**命运**的这种存在特点。命运和人的具体历史联系在一起。

这种具体历史的另一个特征是"政治"在历史中的突出地位。前面关于历史上的事件和人的作用的论述必然导致这个新观点，因为在历史的事件方面和历史的政治方面有一种紧密的联系。

还应该解释"政治"这个词；这个词表示人与**权力**关系的总和：权力的获得，权力的行使，权力的保持，等等。权力是政治的中心问题：谁统治？统治谁？在何种范围内？在何种监督下？在与权力有关

的活动中，或在掌握权力的那些人方面，或在服从权力，怀疑或谋求权力的那些人方面，在一个国家的**命运**起伏的所有活动中。“伟人”正是直接地或间接地通过权力对事件的进程产生重大影响；在很大程度上，事件本身就是权力的结果，比如革命和战败（人们在1944—1945年看到，纳粹党的整个生活方式仅仅在体现这种制度和意志的国家被打败的时候才受到怀疑）。最后，如果我们把这些论述和我们对文明盛衰过程的最初分析联系在一起，那么挑战、危机和重大选择仍然反映在这些文明的政治层次。

当然，不应该过分地强调历史的“事件”和“戏剧性”方面与历史的“政治”方面的这种等同；我们对前面分析中的要求有一种限制，因为我们分析多种因素相互影响，虽然转变或革新时期并不一致；艺术和科学的命运通常不与政治领域中的重大历史事件一致，历史始终比我们在我们的历史哲学中所说的更丰富。

但是，我们在广义上所说的政治“危机”的优先地位是双重的：首先，政治危机与文明的**实际命运**和文明的意志有关，与知识进步或宗教信仰改变相比，政治危机属于生和死的范畴，就像个体的疾病；因此，政治危机即使没有一个整体的特征，也有一个基本的特征。此外，政治危机在历史的紧要关头显示出人类的一个基本特点：犯罪。最可怕的激情围绕着权力扩散：傲慢，仇恨，恐惧。这种灾难性的三部曲证明了哪里有人类的伟大，哪里就有人类的错误。帝国的伟大也是帝国的错误；这就是为什么帝国的衰落始终能被理解为对帝国的惩罚。

正是在这里，对作为事件，作为决定，作为剧变，总之，作为“危机”的历史的分析通向一种历史神学。历史的分析不是惟一地，而是主要地通过犯罪通向一种历史神学。我们可以重读以色列的《先知书》和《诗篇》：我们能在其中发现民族的傲慢，恶人的仇恨，小人物的恐惧这个主题：在以色列看来，埃及和亚述，两个相邻的强国是历史错误的证明，以色列是有罪的，因为它想仿效埃及和亚述的强国之梦。马利亚在《尊主颂》[4]中唱道：“那狂傲的人正心里妄想就被他赶散了。他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。”

我以为，历史神学的任务之一是根据我们关于国家和集中营世界的现代经验，用激情的心理学和精神分析的力量，重新进行《圣经》对强者的批判。但是，最大的危险也许是使伟大和含糊的犯罪之间的联系摆脱历史的第二种力量。也可以说：哪里有犯罪，哪里就有伟大。

人们看到，为了开创历史神学，重要的是把作为人的计划、作为决定、作为危机的历史的这个维度放回原位。犯罪仅仅出现在历史是伟大计划的可能性的时候。进步的层次仍然是工具的层次；工具不是有罪的；如果工具表达了人类在创造中的**目的**，那么工具就是有用的；这就是为什么一种合理的乐观主义与对进步的反省联系在一起。

但是，如果应该重新发现作为危机的历史，以便给予错误某种意义，那么应该反过来说，一种犯罪神学能使我们注意到历史的这个戏剧性方面，使我们对之敏感，历史的这个方面意味着一种对错误的沉思；错误仅仅出现在事件的世界中；只有一种含糊的历史，一种始终能消失和再现的历史，一种开放的和不确定的，机遇和风险并存的历

史，才可能是有罪的。只有一种自然的存在不可能是有罪的，只有一种历史的存在才可能是有罪的。

我们在这里触及到事物的存在面和神学面的交汇点之一。一种戏剧性的历史观与基督教神学的关系远比与“启蒙运动”的理性主义的关系密切，因为理性主义清除了播种神学的土壤——含糊性的土壤。

希望的层次

但是，历史的基督教意义不能通过交织在一起的决定、危机、伟大、犯罪的这种意义被阐明。首先因为罪恶不是基督教《信经》的中心：它甚至不是基督教《信经》中的一条；人们不**相信**罪恶，而是相信得救。

得救的希望如何符合我们的历史意识，我们经历的历史纯属人的方式？何种新的维度加在我们的历史观上？

这两个词语将使我们对最后一个反省层次，即意义和神秘，作一些思考，重新分类；这两个词语以某种方式相互抵消，但仍然是与希望形成对比的词语。意义：有一种意义的统一；它是在历史中生活勇气的源泉。神秘：这个意义是隐藏的；没有人能**说出**它、指望它，从中得到一种对付历史风险的保证和再保证；应该在符号方面冒险。这种神秘的意义仍没有消除我们在第二个层次发现的含糊，与我们在第一个层次认识到的理性意义混淆在一起。

谁允许基督教徒谈论意义，尽管他以神秘作掩护？谁允许基督教徒超越历史好歹能前进，盛衰的文明能在进步的纬纱上编织这个含糊的层次？这有一种**完整的**意义吗？

在基督教徒看来，对上帝的最高统治的信仰支配着他的历史观；如果上帝是个人生活的最高统治者，那么上帝也是历史的最高统治者：上帝使这种不确定的、伟大的和有罪的历史转向上帝自己。更确切地说，我认为最高统治是一种“意义”，而不是一种最高的玩笑，一种极可怕的幻想，一种最大的“荒谬”。因为我当作启示（Révé1ation）的大事件有一种结构，形成一个整体的形象，不表现为纯粹的不连续；有一种**启示的样式**，一种在我们看来并不荒谬的样式。因为我们能从中发现从《旧约全书》到《新约全书》的**教育**目的，因为基督教的大事件——死亡和复活——形成了可通向圣保罗所说的“信仰的智慧”的一种步调。

之所以基督教徒能超越过去的历史的不连续，能超越这种历史——通常类似于“一个白痴讲述疯子的历史”——的明显荒谬，是因为这种历史被另一种其意义不是使他不能接受的历史所贯穿，这也许是可以**理解**的。

因此，基督教徒生活在世俗历史的含糊之中，但带着他能看到其“意义”的一种神圣历史的宝贵财富，也带着他能发现犯罪和赎罪之间关系的一种个人历史的暗示。

历史的基督教意义是这种希望：世俗历史也是神圣历史阐明的这种意义的一部分，最终只有**一种**历史，一切历史最终都是神圣的。

但是，历史的这种意义仍然是信仰的对象；进步是历史中的理性，含糊则表示非理性，对希望来说，历史意义是一种超理性的意义——在人们所说的超现实主义的意义上。基督教徒认为这种意义是末世学的，从而表明他的生活是在进步和含糊的时代中展开的，他没有

看到这种最高的意义，他不能认识到在两种历史——世俗历史和神圣历史之间的关系，或者用圣奥古斯丁的话来说，在两个城邦之间的关系。基督教徒希望**意义的统一**将在"末日"出现，希望看到一切"在基督中"，帝国、战争和革命、发明、艺术、伦理学和哲学的历史——通过伟大和犯罪——如何"重新回到基督中"。

最后，我想指出，这种信仰产生了哪些态度：我们能把这些态度归结为这两个词语：**意义**，而且是**隐藏的**意义。

首先，在基督教徒看来，历史的含糊和历史的风险不是恐惧和绝望的原因。"不要害怕！"是面对历史的《圣经》箴言。在这里，比恐惧更厉害的是用祈祷来消除的绝望；因为希望的真正反面不是进步；和进步一样，希望的反面是绝望，是"无希望"；这种无希望被归入亵渎上帝的名称**第二十五小时**中（"第二十五小时是一切拯救努力都没有用处的时间。即使救世主的到来也不能解决任何问题。这是西方社会的精确时间。这就是现在的时间，实际的时间"）。

基督教的希望也是**对**历史的希望，它首先是这种假预言的消除忧虑的办法。我强调这种揭露的现时性。乔治乌[5]的书使"灾变论"在法国具体化，我敢说，失败主义潜在于对战争感到厌倦，想寻找托词和回避现代世界问题的舆论中。问题在于我们对这种历史**事先的**信任或不信任；是的，信任或不信任是**事先的**：因为在历史面前，我们不能下结论；我们应该结账出局；在一个局外观察者看来，赌博已经结束。这就是为什么历史在整体上给出的意义是信仰的对象；它不像工具的进步那样，是理性的对象，因为它是由人类活动描绘的这种形象

呈现出的完整意义；这种意义不能被证实或断定；它只能来自一种强大的，能把恐怖和虚妄转向上帝的荣光的恩惠。

让我们从这种信仰出发，迎接生活！我相信，始终有需要做的事情，始终有需要完成的任务，因而始终有需要抓住的机会！

理论的结果不亚于实践的结果：希望谈论陷入荒谬的本质；希望试图重新把握历史的含糊和明显的不确定，并对我说：你要寻找意义，尽力去理解！正是在这里，基督教和存在主义分离了。在存在主义看来，这种含糊是最后的东西；在基督教看来，含糊是真实的，是实际的，是倒数第二的东西。这就是为什么基督教徒受其信仰的激励，以其信心所隐藏的一种含义的名义，**试用**理解的图式，采用至少作为假设的一部分历史哲学。在这方面，基督教更接近马克思主义的幽默，而不是更接近存在主义的幽默，如果马克思主义至少能继续作为一种研究方法，而不是像一种教条主义那样自我封闭的话。

然而，正是在这里，应该指出这种希望在追求中和在行动中的另一面。希望对我说：有一种意义，你要寻找它。但是，希望也对我说：这种意义是隐藏的；希望面对荒谬，然后又面对体系。基督教本能地不相信成体系的历史哲学，因为历史哲学想把理解的钥匙交到我们手中。应该在体系和神秘之间作出选择。历史的神秘使我对理论和实践，知识和政治这些方面的狂热提高警惕。

应用很容易被发现；从方法论的观点看，神秘的这种意义阐明了增加对历史的看法，用一种解读纠正另一种解读的问题，以免我作出最后的决定。在我看来，基督教徒就是在这里怀疑马克思主义方法的教条使用：所有的历史现象是否都归入其基本的辩证法？惟一的无产

阶级的历史经验是否能形成历史的意义？历史是否更加复杂和更加丰富？

为了提防狂热，不仅要增加解释的观点，而且也要实际地保留对一些问题的不连续性的看法。不能肯定的是，困难和现代世界的“挑战”产生了体系，因而能由一种政治策略来解释。美国的“极端分子”和共产党人使我们陷入他们的二元论：我们要让一切东西复杂化；我们要弄乱他们的事情；历史上的善恶二元论是愚蠢的和恶毒的。

最终说来，重要的是在神秘的条件下保留文明和个人的历史使命的多样性的看法；例如，不应该急于把一种明显的功效给予艺术和文学；但愿艺术家能更加关注理解艺术的内在问题，而不是“为社会服务”；如果艺术家保持自己的路线，那么他在为社会服务的时候却不知道在为社会服务；因为一个时代的整体意义比社会和政治的功利主义所能想象的更深刻；也许，所谓的“不介入”文学道出了真相，因为某个时代的人的需要更内在和基本，这样的文学只关心得到一种能直接被理解的“信息”，急于对它的时代施加直接影响；也许，这样的文学仅仅表达了时代意识最表面、最肤浅、最陈旧的方面。

因此，在一种意义中，在一种隐藏的历史意义中的信仰是相信悲剧历史的深刻意义的**勇气**，也是在斗争中心的信任和完全信任的心情——对体系和狂热的某种拒绝，一种**公开**的意义。

然而，作为回报，希望仍然始终与历史的戏剧性和令人不安的方面冲突，这是关键所在。正是当希望不再是由一种明显的无意义掩盖的意义，正是当希望摆脱一切含糊的时候，希望才重新回到理性的和

令人安心的进步，以死亡的抽象为目的；这就是为什么必须关注介于进步的理性层次和希望的超理性层次之间的历史含糊的存在层次。

伙伴和邻人

如果人们把有组织的群体中人际关系的科学叫做社会学，那么就没有邻人社会学。本研究正是起因于在这个初始命题面前的惊奇。重要的是反省能解释这种惊奇，并在人际关系的社会学和仁慈神学的交界处，在一种肯定的沉思中进一步研究它。之所以没有邻人社会学，也许是因为在仁慈神学方面发现其界限的一种社会学在其计划中，即在其意向和要求中发生了变化。之所以没有邻人社会学，也许是因为有一种**从**邻人的界限**开始**的社会学。

惊奇的层次

让我们首先从我们的惊奇开始，重新思考**寓言**和预**言**的初期：“有一个人从耶路撒冷下耶利哥去，落在强盗手中，他们剥去他的衣裳，……有一个祭司，从这条路下来……过去了。又有一个利未人，来到这地方，……过去了。惟有一个撒玛利亚人，行路来到那里，看见他就动了慈心，……你想这三个人，哪一个是落在强盗手中的邻舍呢。”[6]

这个奇怪的故事相应于故事的一个问题：这就是反省和沉思的《圣经》的素材。

最初使人感到惊奇的是，耶稣用一个问题，而不是由故事的道德转化的一个问题来回答问题。来访者问道：谁是我的邻人，对面的哪

个人是我的邻人？耶稣用这些词语重新提出问题：在这些人中，哪一个人的行为像邻人？

来访者对某个社会对象，对一个能被定义、观察和解释的社会学范畴作社会学调查。他得到的回答是：邻人不是社会对象——尽管邻人属于第二者，而是第一者的一种行为，邻人是当前的行为本身。这就是为什么邻人属于故事的范围：从前，有一个人成了被匪徒殴打的一个陌生人的邻人。故事讲述了一系列**事件**：一系列失败的和成功的相遇；成功相遇的故事在一个范围内变得完美："照样去做吧"。寓言把叙述的历史变成行动的范式。

因此，没有邻人社会学；邻人的科学受阻于邻人的实践；我们没有邻人；我自己成为某个人的邻人。

惊奇还有另一个原因：寓言的要点是相遇事件使一个人面对另一个人。显而易见，继续行走的两个人是由他们的社会阶层界定的：祭司，利未人。他们本身是一个活生生的寓言：担任社会职务的人的寓言，有其社会角色的人的寓言，社会职务使他**有事可做**，使他不能感到相遇的惊奇；制度——更确切地说，教会制度——不让它们进入事件。撒玛利亚人也是一个社会阶层，如果人们想这样说的话；但是，在这里，他在其他人看来是一个社会阶层；在虔诚的犹太人看来，他是外邦人的社会阶层；他不属于团体的一员；他是没有真正的过去和传统的人；他在种族和虔诚方面是不纯洁的；他也不是一个外邦人；他是一个重新归附异端的人。他是非社会阶层的社会阶层。他是没有职业的，因为有事可做，所以他没有忧虑：他在旅行中，没有承担社会职责，随时准备改变方向和作出一种意想不到的行为；随时能相遇

和在场。他作出的行为是“人与人”的直接关系。这种关系本身属于事件的范围，因为它不需要通过制度；正如撒玛利亚人因其相遇的能力而是一个人，同样，他的“同情”是一种超越角色、人品和职务的一种行为；这种关系形成了人和他的面对者的超社会学的相互作用。

惊奇来自寓言和来自预言：

“当人子在他荣耀里，……把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说，你们这蒙我父赐福的，……因为我饿了，你们给我吃，渴了，你们给我喝，……义人就回答说，主啊，我们什么时候见你饿了给你吃，渴了给你喝，……王要回答说，我实在告诉你们，这些事你们既作在这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。王又要向那左边的说……”[7]

寓言讲述在当前的一次相遇，预言则讲述了在历史结束时的一个事件，在回顾时发现了历史的所有相遇的意义。因为这仍然是预言发现的相遇，类似于撒玛利亚人和被匪徒殴打的陌生人的相遇：接待外邦人，给他吃和给他喝，向赤身露体的人提供衣服，照料病人，探望囚犯，这些都是简单的和原始的行为，勉强由社会制度规定；人屈从处境的限制，在社会上受到剥夺，置身于人类命运的苦难中。面对这种原始行为的人被称为“小人物”；他是在历史中不起主导作用的人；他只是配角，分担为真正“历史”事件的伟大所必需的苦难；他是无名氏的搬运工，**伟大的**登山运动员缺少他就不能获得荣誉；他是二等兵，**伟大的**军事家缺少他就不仅不能展示才华，而且也不会犯悲剧性错误；他是从事分得很细和单调的工作的工人；**伟大的**强国缺少他就不能制造现代工业设备；他是“流亡国外的人”，**伟大的**冲突和**伟大的**

革命的牺牲品。历史的意义，至少由历史的创造者发现出的意义在重要的事件和重要的人物中。“小人物”是所有那些不能进入这种历史意义中得不到补偿的人。但是，有另一种意义包含由伟人的历史遗留下来的所有微不足道的相遇；这是另一种历史，交织在结构、产生和制度的历史中的活动、事件和个人同情的一种历史。但是，这种意义和这种历史是**隐蔽**；这就是预言的要点：“小人物”是基督的形象，正直的人和不正直的人都不知道这一点，末日使他们感到意外：**主啊**，**我们什么时候见你饿了和渴了**？

因此，撒玛利亚人的同情有一种超越同情本身的深刻意义；寓言的**实践**意向——“照样去做吧”——由预言的神学意向，更确切地说，由预言的**基督学的**意向突然阐明。当前的同情意义包含了一种超越它的末世学意义。

人们看到在何种意义上，在何种双重的意义上，邻人社会学被排斥在外：首先是在这个意义上：邻人是我**在社会中介作用之外**遇见他人的个人方式；最后是在这个意义上：这种相遇的意义并不属于**历史的内在标准**的范围，最终不能被历史的创造者承认，但将在末日被发现，作为我在不知道的情况下遇见耶稣的方式。

反省的层次

在到达这一点之后——看来，它能引出《圣经》神学的真实性——我们转向我们自己，问我们自己：此时此刻，在社会群体的分化和组织不断增加的世界里，对我们来说**这意味着什么**。我们不生活在“邻人”的世界中——虽然我们想这样说——而是生活在“伙伴”的世界

中。伙伴就是我通过其社会功能遇到的人；与伙伴的关系是一种间接的关系；这种关系涉及到作为某某的人。罗马法、现代政治制度的发展、大国和社会劳动组织的管理经验，不包括几次世界大战的实践，已经逐渐建立起一种越来越广泛、越来越复杂、越来越抽象的人际关系。这种情况是非常自然的；因为人的本性就是与自然断绝关系，进入“公民”身份，正如人们在18世纪所说的。在这里，没有新的东西，也没有突然变坏的东西；人类的起点是语言、工具和制度的起点：从此以后，在所谓自然的社会存在和人为的社会存在之间，只有程度的问题，而没有本质差异的问题。我们仅仅对社会的“中介作用”的进步比较敏感，因为这种进步在加速，因为群众快速进入历史导致对财产、福利、安全和文化的需求，在现阶段，这种需求要求以硬性的计划化和社会的技术性，经常使人想起野战军的无个性特征和无人性的组织。

我们也问自己：谁是我们的邻人？我们不应该从惊奇回到批判的怀疑和得出结论：与一个人直接相遇，使我把这个具体的人当作邻人的相遇，是在社会生活中的一个神话，是**不同于**真正人际关系方式的一种人际关系方式的幻想。

这就是社会的神话，它产生了我们现在要考察的两种相反态度，我们不应该偏袒其中的任何一方。

一方面，邻人的主题可能孕育一种极端的反现代的态度：《新约全书》总体上谴责现代世界；《新约全书》把现代世界当作抽象的、无个性特征的和疏远的关系的非人性世界加以揭露。在某种基督教末世学说看来，“伙伴”的世界只不过是工厂、兵营、监狱和集中营的可

怕结合。从此以后，邻人的梦想就被迫在历史之外为自己寻找标志，被迫躲进非技术的和"预言的"小社团中，期待世界自我毁灭，用自杀来表示上帝的愤怒。

应该在邻人和伙伴之间作出选择。但反过来说，这种决定也是这些人的决定：他们选择伙伴，在撒玛利亚人的寓言中和在末日审判的预言中，只承认精神继续存在的现象。邻人的范畴可能是一种过时的范畴。寓言的简单情节很好地证明了这一点：其出发点是社会动乱，匪徒抢劫；讲述故事的拉比没有对动乱的原因作经济和社会分析；他局限于特殊事物和偶然事物；故事的吸引人之处是使反省处在前科学阶段；因此，从中吸取的道德教训使正直的人在个别的同情中失去了行动方向，因为这种同情使人对人的剥削永恒化。穷人的这种不变地位不仅是结果，而且可能也是新教的道德关于个人同情的最初假设。因为如果不再有穷人，何以有仁慈？但是，作为现代社会的其他人，我们正在走向已离开史前史的人类不知道饥渴和监禁——谁知道？——也许不知道疾病和死亡的时代；在那个时代，寓言和预言将丧失全部意义，因为在那个时代的人不能理解支撑寓言和预言的**意象**。

这两种解读在一个基本点上是一致的：伙伴是历史的人，邻人是伤感、梦想和神话的人。

沉思的层次

惊奇联系于一种独特的意义：相遇，与邻人相遇的事件；当反省获得了这种独特的意义时，对它开始产生了一种**意识形态**的作用，事件成了事件的一种理论，相遇成了与历史和社会作斗争的一个常用论

据。由于伙伴的分析是在同样的系统精神中进行的，所以人们最终对伙伴和邻人作了虚假的选择。重要的是沉思要深入考察对立和联系的作用，力求**在整体上**把伙伴和邻人理解为同一种历史的两个维度，同一种仁慈的两个方面。正是出于同一种感情，我爱我的孩子，我关注行为有问题的童年；第一次爱是亲密的、主观的，但也是排他的；第二次爱是抽象的，但更加宽广。当我爱我的孩子时，我并没有对所有孩子尽到义务；我并没有对其他孩子尽到义务，因为在个人方面，也始终在集体和统计方面，我不像爱我的孩子那样爱其他的孩子。

“邻人神学”的长远目标是研究伙伴和邻人，其任务是一开始就试图接受其整个**范围**。我把范围或规模的问题理解为重新找到或至少寻找作为我和他人的各种关系之基础的**意向统一**的这个问题。是同一种仁慈把它的意义给予社会制度和相遇的事件。在团体和社会之间，在个人关系和管理或制度关系之间的最初对立只能是反省的一个的组成部分。应该立即说明为什么这个组成部分在我们人类的历史中是必需的，不可缺少的和不能被取消的。但是，首先应该说明为什么这个组成是迷惑人的，因为它不仅仅是特殊的，而且也**脱离上帝城邦的整个辩证法**。

一旦我把邻人的神学归结为一种相遇的神学，我就不能理解上帝对统治的基本意义。这个神学主题向仁慈的主题保证了它力所能及的**延伸**和**范围**。我们将马上看到，仁慈的主题也向上帝对历史统治的主题保证了它的**强度**和它的**意向**。但在目前，我们必须重新获得这种延伸，而被对立、困境和绝路迷惑的反省则破坏这种延伸。

通过对历史的沉思，《新约全书》向我们提供了再现仁慈主题的范围的各种方式：除了体现在善良的撒玛利亚人身上的圣父形象，它也向我们呈现“民族”的形象，“法官”的形象，“君主”，即“国家”的形象。君主头像的钱币的插叙：“你应该把属于君主的东西还给君主，把属于上帝的东西还给上帝”，耶稣在彼拉多[8]面前的插叙：“若不是从上头赐给你的，你就毫无权柄办我。”[9]使我们通过制度的特殊威信，即“权威”看到上帝的爱在制度中的另一种接近；因为即使来自下面和通过选择或其他方式来自人民的权威，在另一种意义上也是来自在正义的形象下的仁慈：“因为他是神的用人，是与你有益的……神的用人是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服。”[10]这段文字讲述的不是服从精神，而是承认“权威”和“害怕”的关系是仁慈的维度之一，圣保罗称之为“正义”的维度。正义是秩序的动力，秩序是正义的形式；正义和秩序的这种辩证法归结为历史的大辩证法，而历史的大辩证法来自上帝的仁慈。

但是，在我们看来，这种大辩证法的性质已经被破坏：作为人的邻人的形象和作为法官的邻人形象（因为君主也是我的邻人）是仁慈支配历史的两种不完全的和不公正的形象。

这就是为什么天国的扩展是在矛盾的痛苦中完成的：在我们的个人生活中和在群体的生活中，人与人之间的“近距离”关系和在制度中的“远距离”关系的争论是这种历史苦难的一个方面。

这就是伙伴和邻人关系的“反向”解释所不能理解的东西；只要邻人的主题脱离它能在其中发现其历史影响的社会背景，它就变成徒劳的伤感，成为报复性灾难的可怕力量的牺牲品。更重要的是注意到仁

慈的历史范围，认识到伙伴和邻人的辩证法的所有含义。有时，与邻人的个人关系需**通过**与伙伴的关系；有时，与邻人的个人关系是**在社会边缘**形成的；有时，与邻人的个人关系**反抗**与伙伴的关系。

事实上，制度的“长距离”道路通常是友谊的正常途径；信件，交通工具，人际关系的所有方式使人相互接近；更一般地说，分配的公正，所有的司法机构和行政机构是仁慈的特有途径：相遇的事件是短暂的和不稳定的，一旦它被固定在一种持久和稳定的关系中，它就已经是一种制度；纯粹的事件是非常少的，如果没有最简单的制度，它们就不能被引起、预见和产生。应该更进一步：只有当我在另一个人中遇到具有集体灾难的形式的一种共同命运，如雇佣劳动、殖民剥削、种族歧视，仁慈的对象才能经常出现；在这种情况下，我的邻人在复数时是具体的，在单数时是抽象的：仁慈只有把它的对象理解为某种受到痛苦的身体，才能到达它的对象。这是希腊教会圣师经常发现的一件事情；特别是圣格列高利把人想象为“我们”，把人类想象为“中心”。因此，不应该局限于善良的撒玛利亚人的寓言的文字中，也不应该在其之上建立一种人格主义的无政府主义；寓言没有免除我回答问题的责任：应该把在当前处境中的“邻人”当作什么呢？这也许不能解释一种制度，改进一种制度或批评一种制度。

真实的是，有时候，与邻人的关系是在社会边缘形成的，或者也可以说，是在与伙伴的关系的缝隙中形成的：在很大程度上，这是与“公众”或社会相反的“个人”的意义。这也是与“劳动”相反的“空闲”的意义。同样真实的是，在一个劳动分工越来越细和越来越抽象的世界中，我们越来越倾向于在劳动和社会责任之外寻找真正的个人交流，

真正的相遇的热情和亲密，因而把在社会中受到挫折的期待转移到个人。这是真实的。但是，个人和公众的联系只是突出了其中的邻人和伙伴的联系；只有在公共秩序的保护下，才能有私生活；只有在合法性和建立在法律和力量基础上的一种安全状态的保护下，只有在由社会分工、商业流通、社会公正和政治上的公民身份能保证的最低福利的条件下，家庭才有舒适。是抽象的东西保护具体的东西，是社会提供舒适。不过，试图一致地改变所有的人际关系，具有宗教团体的风格，是不合实际的。友谊和爱情是在较抽象的和较无个性特征的关系中产生的少数关系。可以说，这些更松散的，而不是更紧密的关系是更亲密的私生活交流的社会基础。

因此，邻人和伙伴的对立只不过是可能性之一，它在仁慈的历史辩证法中是最引人注目的，最富于戏剧性的，但不是最有意义的。

现在，我们能阐明“末世论”孤立看待，“进步主义”误解的所有这些**断裂的处境**的不能替代的意义。

有一种制度固有的弊端，在最一般的意义上，能把它理解为社会学固有对象的所有社会组织形式。这是“客观化”的弊端。它处在所有的组织形式中。在劳动分工中，它采取忧郁和厌倦的微妙形式，在产业劳动是非常专业化的时候，这种忧郁和厌倦逐渐渗透到产业劳动最“破碎”和最单调的工作中。人们会说，以前的搬运工作和艰辛的劳动是危险的、损害健康的，而现在的工作则导致一种比痛苦更有害的心理挫折。另一方面，由于分配的公平和社会保障的强大机器是无个性特征的，所以通常带有一种无人性的精神状态，好像对事物和人的管理带着一种奇特的感染性激情，抽象作用的激情。最后，一切制度都

倾向于在拥有某种（物质的和社会的）工具的人那里培养一种权力的激情；只要寡头统治——技术官僚、政治、军事、教会的寡头统治——仍然在位，它就倾向于把这种工具当作统治手段，而不是当作服务手段。我们每天看到这些激情在我们眼前产生，更不必说寡头强国的倒行逆施；在最温和、最一般的制度的深处，存在着愚昧、顽固、欺压公众的倾向，管理的抽象不公正。

邻人的主题首先是对意识的一种要求：应该加以利用，而不是愚蠢地责备机器、技术、行政机构、社会保障，等等。技术，一般地说，一切"技术性"具有工具的单纯性。邻人的意义是把恶放在这些特殊激情中的一种要求，而这些特殊激情与人类的使用工具相联系。这是一种与古老的自然哲学决裂和导致对人类的"人为"存在的一种纯内在批判的要求；现代人的社会存在的缺陷不是违背自然；现代人的社会存在所缺少的不是本性，而是仁慈。因此，当批判指向庞大的产业、社会或政治机构时，它就完全迷失了方向，好像有一种印刻在人的本性中的"人的尺度"。这是古希腊人把犯罪和对自然的施暴联系在一起的错觉（正如人们在埃斯基洛斯[11]的《波斯人》中看到的，薛西斯一世在博斯普鲁斯海峡上架桥，"奴役大海"，凿穿阿托斯山）。我们需要的是另一种批判，而不是与现代社会生活的宏伟计划对立的希腊"尺度"。人类的技术、社会和政治冒险不能延伸其范围，因为邻人的主题没有显示出横向的庞大，我是指这种冒险固有的方面：如果一个机构过于庞大，过于臃肿，那么这是一种过错，而不是一种缺陷，因为缺陷属于纯粹的实用主义对利和弊的批判；一个企业，一个工业联合企业、一个计划化部门、一个政治团体等的最佳规模属于纯

“技术”标准的范围，而不是属于“道德”标准的范围。更确切地说，邻人的主题显示出纵向的庞大，即社会机构在其他方面涵盖所有人际关系问题的倾向。这种社会的庞大在于我们在上面所说的人在经济、社会和政治生活的抽象和无个性特征关系中的“客观化”；社会倾向于阻止人的接近，**隐藏**人际关系的秘密，掩盖耶稣处在其后面的仁慈的感情。

这就是为什么人际关系的深度通常只是在社会的挫折中显现出来：在康德所说的独断论沉睡的意义上，有一种技术官僚的或制度的沉睡，正如只有当人在社会上被战争、革命或历史大变动剥夺时，人才能从沉睡中苏醒过来；在这种情况下，一个人向另一个人的呈现是令人激动的。值得注意的是，一种新制度的计划就来自这些断裂；因此，明智的斯多葛主义者的沉思和最早的基督教徒对人——世界公民——的沉思，既是在希腊城邦解体后政治意的某种不一致的结果，也是历史视野扩大的原因：自由民和奴隶、希腊人和野蛮人、城邦和部落的对立已经因基督教的博爱和斯多葛主义的世界公民身份而动摇；这种动摇又导致在中世纪基督教国家中社会关系的新革命和在新的水平上的稳定。

因此，邻人的主题不断地对社会关系进行批判：与邻人的仁慈相适应，社会关系不是十分亲密的，不是十分广泛的。社会关系之所以不是十分亲密的，是因为社会中介作用不是相遇和直接呈现的等同物。社会关系之所以不是十分广泛的，是因为群体只是相对于另一个群体才能显现出来和自我封闭。邻人是近和远的双重要求；撒玛利亚

人就是这样的：他是近的，因为他正在走近，他是远的，因为仍然是这个非犹太人，有一天在途中收留一个陌生人。

但是，不应该不看到，个人关系也是激情的牺牲品，也许是所有激情中最残忍、最虚伪、最险恶的激情的牺牲品；应该看到，三百年的资产阶级文明产生了仁慈……作为公正的托词的仁慈……。“个人”对“社会”的反抗也不是完全无可指责的；“个人”怀着自己的恶意反抗“社会”，揭示社会的抽象和无个性特征。真正的仁慈通常受到无人性的“公正”和虚伪的“仁慈”嘲笑。邻人和伙伴的辩证法遭到歪曲，因为在某种形式下与他人的关系本身遭到歪曲。我们只留下惟一的仁慈的碎片。

沉思是否能接受最初惊奇的某种东西？是的。我们认为，在最初的发展之后，邻人是我**在社会中介作用之外**遇到他人的个人方式；相遇的意义不属于**历史的内在标准**的范围。最后，应该回到这个出发点。

制度的**最终**意义是通过制度提供给人的服务；如果没有人从中得到好处和利益，那么制度就是没有用处的。但是，真正地说，这种最终意义仍然是隐藏的；没有人能评价制度提供的个人好处；仁慈不一定就在它表现出来的地方；仁慈也隐藏在工作和社会保障的一般抽象服务中；仁慈通常也是社会的隐藏意义。在我看来，末日审判意味着我们将依照我们对人的所作所为“被审判”，但我们对此一无所知，我们通过最抽象的制度进行活动，这是我们对将被裁决的个体化之人的爱的最后影响点。这就是**令人惊奇**的东西。因为我们不知道我们在什么时候遇到这些人。我们以为能在人与人的“近距离”关系中行使这种

直接的爱；我们的仁慈通常只不过是暴露癖。我们以为在劳动和政治等的"远距离"关系中没有遇到人，在这里，我们可能产生了错觉。人际关系的标准在于确定我们是否遇到这些人；但是，我们既没有权利，也没有能力提出这个标准。尤其是我们没有权利使用末世学的标准和使用能把"近距离"关系放在优先位置和把"远距离"关系搁在一边的方法，因为我们事实上也通过"远距离"关系行使对人的仁慈；但是，我们对此一无所知。只要社会学的外衣没有脱下，我们就仍然在历史中，也就是说，在伙伴和邻人的争论中，不知道仁慈是在这里还是在那里。

因此，应该交替地承认：是历史——及其伙伴和邻人的辩证法——维持仁慈的**范围**；但是，最终说来，是仁慈支配与伙伴的关系和与邻人的关系，并给予它们一种共同的**意向**的，因为仁慈神学的外延可能小于历史神学。

上帝的形象和人的历史

致F.和J.-P.，1960年8月2日

1.在一种"历史"神学看来

当天赋神权学派的神学家制定《创世记》第一章用华丽的词语讲述的人的学说——"我们要按照我们的形象，按照我们的样式造人"——时，他们显然没有看到蕴涵的丰富意义。这就是长期以来人们通过不朽的象征重新进行思考的任务，从此以后，这个象征就属于《圣经》正典的永恒财富。我想立即把在奥利金[12]和奥古斯丁之前的一些希

腊和拉丁教会圣师们所做的最伟大解释呈现在我们面前；乍看起来，我们顺势沿着比喻的思路所作的局限性描述已经被推翻。

我们理所当然地认为，上帝的形象是一种单纯的印记，就像工人的产品标志；然后，我们在我们中间进行讨论，以便了解这种印记在罪恶的结构中是否稍微地、大量地或完全消失。但是，如果我们反过来看比喻，如果我们在上帝的形象中不寻找阴文的印记，而是寻找打印力量本身，我们的反省会得到什么结果？如果我们把印记不是当作由一位工人留下的痕迹，因为他让时间来磨损其产品，而是当作在历史和时间的创造运动中的一种连续活动，我们的反省会得到什么结果？

此外，我们最希望在哪里找到这种留下的印记？在个体的内心深处，在主观性中；我们认为，上帝的形象完全是个人的和孤独的思维和选择的力量；这就是内心深处；在上帝形象的原子论解释看来，我是上帝的形象，你是上帝的形象，历史的事实与这种神圣的、被动的、不变的和主观的印记是不协调的。

不过，你们要倾听教会圣师的声音；在他们看来，上帝的形象是个体的和集体的人，是通过逐渐成长形成的，朝向上帝的显现，直至耶稣形象的显现的人；你们要倾听伊里奈乌斯[13]的声音："人首先应该出生，在出生之后，应该长大；在长大之后，应该成为成人；在成为成人之后，应该繁殖；在繁殖之后，应该获得力量；在获得力量之后，应该享有天福；在享有天福之后，应该看见天主。"还有："首先应该有自然，然后，有生有死的东西被不朽的东西战胜和吸收，人应该按照上帝的形象和样式被创造出来，认识善和恶。"我的朋友们，我

们是否仍然按照新柏拉图主义的思想来衡量这段文字所表示的思想革命，因为在新柏拉图主义的思想看来，现实是一种逐渐的**远离**，一种不可避免的变暗？随着人们从不具形式的"大一"走向不具形体的"大智慧"，走向扎根在物质中的"大灵魂"和灵魂，什么是绝对的黑暗？我们是否感觉到这段文字与得救的幻想的距离，因为得救的期望把这段文字理解为摆脱一种中性的或恶意的历史的孤独选民的个人参与，虽然与上帝的形象的出现无关？

这就是在古人和今人面前的关于上帝形象的基督教第一哲学：一种世俗创造的哲学，它是由地位略低于神的个人和集体的一个存在的出世提出的。

亲爱的朋友我和你们一样，都知道这种历史创造的观点所要求的所有补充和修正部分，如果这种观点能理解恶的严重性，恩典的广度、高度和深度的话。但是，我期望我们能理解恶不是需要**清除**的某种东西，恩典不是需要**添加**到人的历史创造中的某种东西，创造正是**通过**恶和**通过**恩典继续进行下去的。这就是教会圣师的理解：创造没有停滞、完成和结束，耶稣说："圣父一直工作到今天。"恶不需要清除，恩典不需要添加到创造中；而是应该丰富我们的创造观念，使之包含恶的恶意和恩典的无偿。在教会圣师看来，伟大的基督教教育学在于使一个罪人变成一位神。正如伊里奈乌斯所说的："如果人不知道与善相反的东西，如何能认识善？神何以还没有成为人的神？"之所以伊里奈乌斯和德尔图良[14]把恶和恩典包含在一种创造的观点中，是因为在他们看来，基督是在人的创造中从恶到恩典的转折点，是创造的继续，上帝形象的更新。你们要最后一次倾听伊里奈乌斯的声音：

“由于其无限的爱，上帝创造了我们之所是，以使我们成为上帝之所是。”

这就是我想展现在我们面前的宏伟画面，以便把风格、尺度和比例给予我们的反省。这幅宏伟画面并没有使我们倾向于一种积极的悲观主义，也没有使我们倾向于一种悲观的乐观主义——最终说来，这是一回事——而是使我们倾向于我们的个人存在的一种**史诗**般的意义，当我们的个人存在重新回到更广阔的人类和创造的历史观中的时候。

现在，我想问你们：对“上帝的形象”的这种沉思如何才能有助于我们转向我们的人与人的所有“相遇”？

有一种可能的方法；在几年前的一篇题名叫《伙伴和邻人》的论文中，我采用这种方法，我比较了人与人的“近距离”关系（与邻人的关系）和通过制度和社会机构的“远距离”关系（与伙伴的关系）。我们对上帝形象的沉思能使我们从作为终点的东西——即在一种爱的神学，同时也是一种历史神学的气氛中，所有这些关系的深刻的和隐藏的统一性——出发。教会圣师们清楚地知道，人**既是个体的共有**，**也是集体的共有**；人既是每一个人，**也是**整个人类；有些学者还知道，亚当就是人（Anthropos），而不是一个非凡的老人，单独地和他的妻子生活在伊甸园里，他能通过世代交替传递其特有的和个人的恶意；他们能想象**集体的个体**，相当于民族的个体，体现在思想、意志和个人感情中的集体。

他们仍然理解这个悖论，因为他们维护上帝形象的历史和宇宙尺度。

当我们其他人，现代的人看到我们人类在友谊、夫妻和私生活的近距离关系和经济、社会和政治生活的远距离关系之间一分为二时，如何不感到惊奇？这种私下和公开的两分法使两者都变得荒谬，这和对上帝形象的沉思所产生的人类学正好相反。

为了揭示在个体和“粗俗动物”的现代对立中的虚假，为了重申西蒙·韦伊[15]的观点，我举一个简单的例子：语言的例子。这个例子是恰当的，因为上帝希望被人叫做logos（语言），按照《圣经》的观点，创造源于Parole（言语）。不过，我们如何体验语言的事实？语言并不是一种完全个人化的人类现实：没有人发明语言；语言的传播和发展中心没有被个体化；但是，为什么人超越语言？人之所以是人，是因为人会说话：一方面，语言之所以存在，是因为每一个人都会说话；但是，语言以一种制度的方式存在，我们就是在制度之中出生和死亡。这不是人没有完全被个体化，而是人既是个体和集体，也是集体和个体的标志吗？

如果我们沿着对上帝形象的最初沉思所开辟的这条道路，那么我们应该不赞成我们的日常经验倾向于的邻人和伙伴之间，近距离关系和远距离关系之间的对立；我们不应该被这种两分法迷惑，我们应该考察人际关系的各个领域，每一个领域都能以一种非常个人化的方式，或以一种完全无个性特征的方式来体验。

我打算按照合适的，教学的，同时也接近人类现实的历史的最自然和最稳定的联系的顺序：我们将区分**拥有**、**权力**和**价值**的关系。这种区分受到康德的**实用主义观点的人类学**启发，其优点是一方面把我们置于非常个人化的感情和激情，拥有、支配和炫耀（Habsucht，He

rrschsucht，Ehrsucht）的激情的中心，另一方面把我们置于对人与人的关系来说非常重要的三种制度领域的中心：拥有的经济领域，权力的政治领域，相互承认的文化领域。

第一个领域是由劳动和占有关系确定的；第二个领域是由命令和服从关系（或者也可以说，统治者和被统治者的政治关系）确定的；第三个领域在风俗、惯例、文物、艺术和文化作品中也有一种客观基础。由于拥有、权力和价值既属于感情世界，也属于制度世界，所以它们摆脱了伙伴和邻人的分裂，摆脱了近距离关系和远距离关系的两分法：同样的处境以一种人际方式**和**在经济、政治和文化制度或组织的范围中被体验到。

鉴于私下和公开之间不断的相互作用，我想指出体现在拥有、权力和价值三个领域中的上帝形象的历史是什么。我们向你们提出一个大体计划，它分为两大方面。在第一个方面，我们解读拥有、权力和价值的失势。在第二个方面，我们解读赎罪的工作，致力于经济、政治和文化领域，处理个人的态度、团体生活及其结构和制度的基督教教育学。

2.拥有、权力和价值的失势

我们最初的语言例子表明恶贯穿个体**和**集体：巴别塔的神话是作为交流工具的语言的解体的神话；语言因谎言，闲谈，奉承，诱惑而被当作个体的能力，因语言的分离和在文化团体、国家、阶段、社会环境方面的误解而被当作制度。在这里，我们有一个例子，它能激励我们大胆地对拥有、权力和价值进行分析，不必为个人的罪恶和集体

的罪恶之间的对立感到不安：人不仅仅在其“心灵”中是恶的，而且在其人性的非个人化部分中，在作为其人性的基本结构的各种集体中也是恶的。

让我们从**拥有的恶**说起。

在其本质中，拥有不是恶的：拥有是亚当和他耕种的土地的最初关系，是我得以延伸到我的东西，我所依赖的，我赋予其人性，把它当作附属范围的习惯占有关系。但是，拥有在其本质中是无可指摘的，是存在的最大陷阱之一。

有一种我们能在集体方面和个体方面发现的拥有的不幸；伦理学家经常谈到它：当我等同于我拥有的东西时，我就被我的拥有所拥有，我就丧失了我的自主权；这就是为什么富有的年轻人应该变卖其全部财产，跟随耶稣；《新约全书》中的基督大声说：“但你们富足的人有祸了。”[16] 这种无情的不幸是交流的障碍：我的东西排斥第三者，因此，个体在占有东西的时候相互剥夺；我们认为人的存在相互分离的看法就来自这一点。但是，在其本质中，存在通过成千上万的相似、交流和从属关系维系于各种任务，维系于“我们”；其拥有范围相互排斥和相互分离。

但是，这种个人的和人际的不幸也有一种集体的表达方式；事实上，拥有并不存在于所有制之外；在这里，我们的反省因马克思的反省而变得充实，我们不必考虑马克思主义的正统观念。在新教的复兴置社会结构于不顾，只关注个人的信仰改变的时代，马克思的伟大，其不可替代的伟大在于不做一位伦理学家；把马克思当作一位伦理学家的所有企图使我们看不到他的分析的精华；马克思的伟大在于从结

构方面对异化——从人性到非人性的转变——进行描述和解释，他写的一本书不是叫《资本家论》，而是叫《资本论》。

当然，资本是被取消的人性，被物化的东西；资本是人性在其中丧失的绝对崇拜物；因此，马克思主义是正确的：在一个被金钱的范畴支配的世界里，思想和言语是这个绝对崇拜物的变量；“唯物主义”是没有真理的世界的真理。这种唯物主义作为独断论是错误的（首先有物质，然后有生命，然后有人，然后有共产主义者），作为非真理的现象学是正确的。虽然人们也想到马克思主义的其他东西，如阶级的理论，作为普遍阶级的无产阶级，无产阶级的专政，但马克思主义的精华仍然是异化理论。掌握这种理论，就是为我们重建不是在道德的或不道德的个体方面，而是在拥有的制度方面关于恶的观点，从而揭示罪恶的历史维度。预言家非常了解罪恶，没有人第一次犯的、但所有人继续犯的罪恶，他们陷入罪恶，但每次都不能重新发现它：当我出生的时候，我就进入在集体方面已经败坏的拥有关系，尽管这些拥有关系不断地被道德上可耻的个人占有和剥削行为重新采用。

上述关于拥有的论述也适用于权力是政治的基本结构：权力涉及到统治者和被统治者的各种关系；即使在没有权力干预或代理的自治共同体的特例中，命令和服从也仍然是有区别的；正是通过实际地要求和强迫的无条件权力，一个历史共同体组成了国家，能够作出决定。

有哪一种关系比统治者和被统治者关系更脆弱呢？权力在人和人之间建立了一种不平等的，非相互的，有等级的和非博爱的交流。但是，这种关系是人类历史的基础和根基。正是通过权力，人创造了历

史。这种关系在本义上创造了人，也使人失去方向：我们知道贤哲对显要和权贵的指责；《旧约全书》充满了对君主的激烈批评；《尊主颂》宣告“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。”[17]；耶稣本人也提到“君主奴役他们”。古希腊悲剧认识到同样的问题：俄狄浦斯王，克雷翁，阿伽门农是傲慢的和可怕的高贵人物；苏格拉底描绘了暴君的形象，在成为无正义的城邦的牺牲品和被处死之前，揭示了暴君的非理性。阿兰[18]得出结论说：“权力造成疯子。”

不过，可以看到，权力的激情不是以享受为目的；对权力的真正迷恋有某种禁欲主义的东西；在权力的迷恋者看来，为了权力，作出享受的牺牲是值得的。

这是否意味着对权力的反省陷入了一种对权力的激情及其纠正甚至根除的纯属道德的思考中？每个人都认为，如果思维局限在个体运用权力的问题中，那么思维会突然停顿；“暴君”的问题只不过是“权力”问题的主观投射；有一种不能归结为个体的恶意，也不能归结为君主的暴力和臣民的怯懦的权力变态。一个人的暴力和众人的怯懦在一种惟一的邪恶形象中，在一种犯罪的形式中促成，作为原因的暴力和怯懦反过来造成了暴君及其施暴的对象。

这种权力的形象，这种异化的形式，能通过特殊的和独立的反省得到解释；圣保罗从神秘主义的角度谈论“权威”如同魔力；圣约翰也同样地谈论《启示录》中的“怪兽”。在这里，为了描述没有法律，没有分享，没有监督，没有诉讼程序的权力，为了揭示掩盖权力的暴力的伪装，神秘主义的语言是最真实的。神秘主义的语言能最好地保存在imago dei（上帝的形象）中的启示力量；它能揭示人的生存不仅处

在个体中，而且也处在集体中。存在着罪恶的法律，卑鄙的法律；一种罪恶的立法始终是拥有权力的个体，团体或阶级的恶意激情所必需的条件；例如，如果人们不同时揭露特殊权力，特别立法，以及战争本身，因为战争成了一种旨在永远维持殖民者和殖民地居民的关系的制度，那么以伦理学家的身份来揭露阿尔及利亚战争造成的苦难——好像人们能净化一场肮脏的战争——在当前是毫无用处的。

在这里，基督教徒都必须了解从洛克到孟德斯鸠的"自由主义"思想，以及巴库宁，巴黎公社拥护者，非斯大林派的马克思主义者的"无政府主义"思想对权力所作的批判。我还尤其想到了"社会主义或野蛮"小组，它致力于分析和解释在二十世纪的计划化社会中权力的结构，明确地提出在小型经济单位中工人管理和直接民主的问题，在东方和西方的专制民主国家中从上到下和从下到上的政治权力构成的问题。

这些例子提出了在受到教会圣师著作关于"imago dei"（上帝的形象）的解释的启发的神学人类学和适应当代现实的对权力的具体批判之间的连续性观点。在其范围内，上帝形象的神学观点应该能整合历史学家和政治家的具体批判的分散部分，历史上的基督教国家曾经让历史学家和政治家在其狭隘的和个人主义的概念范围之外发展。

人和人的相遇在第三种关系中是否比在前两种关系中更加个人化？人们理所当然地认为事情就是这样。这里的问题在于什么？问题在于我们每个人继续的追求，对巩固我们自己的生存来说非常重要的尊重他人的追求；因为我们部分地因他人的承认而存在，他人的承认使我们提高身价，对我们加以肯定或否定，把我们自己的价值形象反

馈给我们；人的主体的构成是一种通过舆论、尊重和承认的相互构成；当他人把我自己的不稳定形象反馈给我时，也把意义给予我。

有什么东西比这种在反映中的存在更脆弱呢？这种相互承认的关系随即产生了虚荣、自负和嫉妒的激情。在这里，伦理学家，小说家和剧作家是我们为自己的反映“形象”而斗争的可贵见证人。这就是一种遭到罪恶和邪恶破坏的人际关系，因为罪恶和邪恶进入了特殊人物的“肺腑”。

这是真实的；但是，为了承认的斗争通过文化现实继续进行，文化现实也许没有经济机构和政治制度的稳定性，但仍然是在黑格尔谈论客观精神的意义上的一种客观现实。正是通过人的**形象**，相互尊重的要求才能继续下去；人的这些形象产生了整个文化现实。我把文化现实理解为习惯，风俗，法律，文学，艺术；文化所体现的人的多种形象集中在文物中，艺术风格中，作品中；当我参观一个展览，比如，凡高作品的展览时，我面对体现在一幅作品，一个物体中的一个世界形象，艺术作品是交流的工具；即使呈现出的东西不是人的脸，传递的东西也仍然是人的一种形象；因为人的形象不仅是人的肖像，而且也是人的目光在物体上的所有投射；在这个意义上，一个静物就是人的一种形象。

但是，人的所有这些形象被纳入我们的人际关系中；它们是处在两个人相互交换的目光之间的无声中介；我们通过人的形象相互观察；文化使我们认为最直接和最接近的关系充满意义。

不过，如果我们的相遇以体现在文化作品中的人的形象为中介，那么人际关系可能被埋没在这些作为中介的形象中；这就是当一种美

学或文学思潮败坏或改变人在性、工作或休闲方面对自己形成的基本形象时发生的情况。人们甚至能说，这就是人际关系发生动荡的一个基本原因；因为文学和艺术通常有一种暴露的功能：当艺术家持之以恒地，甚至得意地表现邪恶时，他就撕破了有正统观念的人对自己形成的传统的和虚伪的形象，因此，艺术家在毁坏人的形象的时候，往往被指控毁坏了人；作为真实性的大师和诱惑的大师，艺术家的角色必然是含糊的。但是，你们同时可以看到，对人际关系的堕落方面的沉思不能把动荡和危机搁在一边，因为它们在文化表达、集体幻想和美学沉思方面起着作用。人的形象始终在每一个人的内心深处形成和解体，但也通过支撑人与人关系的所有这些“对象”，从经济对象，经过政治对象，直到文化对象。

3.赎罪的冲动

现在，我想和你们一起解读另一块记事板，它是用热情和快乐的文字书写的：“赎罪”。希腊教会圣师解读神化。我首先想说，第二块记事板不完全是第一块记事板的复制品。在几年以前，卡尔·巴特[19]在评论《罗马书》第五章（第12—21节）时，强调圣保罗的一个决定性表述：“若因一人的过犯，众人都死了，**何况**神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍的临到众人么。”[20]之后，又说：“若因一人的过犯，死就因这一人作了王，**何况**那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王么。”[21]“**更何况**……，**何况**……”这就是神的分寸，神的过分：如果恶多，那么恩典**更多**。

我问你们，我们是否相信这种解读？我们能发现上帝会用来回答恶之**多**恩典之**更多**吗？是的，我们肯定会用正统观念说，这种更多就是耶稣一基督；但是，在这个广袤的世界中，我们能从中看到何种**迹象**？我们不敢在别的地方，只敢在一种外加的快乐、平静和确信的内心体验中寻找这种“更多”的迹象。我们相信罪恶在外在性中是多的，但也相信恩典仅仅在内在性中才更多。在内心生活之外，在作为避难所的小团体之外，是否没有恩典之更多的**迹象**？在世界的大舞台上，是否没有恩典之更多的迹象？自奥古斯丁以来，应该承认这一点，分歧已经出现；在占统治地位的神学看来，罪恶可能是集体的，但是，恩典必然是私下的和内心的。上帝的城邦源于massa perdita，massa iniquitatis， irae， mortis， perditionis， damnationis， offensionis，——massa tota vitiata，damnabilis，damnata（败坏的团体，不公正的团体，愤怒，死亡，破坏，惩罚，憎恨，——败坏的、应受惩罚的和被惩罚的团体）。只有教会作为受苦者团体得救的“肉体”而出现和继续存在。

我清楚地知道，讨论一种集体现实的得救是困难的，**但我想直截了当地讨论它**，**不隐瞒讨论的困难**；我们有理由说，得救应该通过赦罪；人们是否能对一种来源不明的现实宣布赦罪，而这种现实能意识到赦罪？这是十分令人困惑的，我犹豫不决；我摸索和怀着冒险的心理，我想深化我的思考。

我问自己：我们是否确信能理解赦罪的范围？由于我们对得救的原子论观点，我们不是缩小了这个范围吗？上帝通过恶和恩典使人类

的成长朝向神化，希腊教会的圣师们对人类成长的崇高看法不会使我们放弃与罪恶概念平行的我们关于赦罪的个人主义概念吗?

我试图在一种非伦理学的意义上，在一种我大胆地叫做系统化的，其整个范围中与imago dei（上帝的形象）相称的意义上找出这种赦罪的迹象。我不准备按照前面的经济、政治和文化的顺序。我准备从政治出发。事实上，我们在这里能以圣保罗的法官学说为依据；由此出发，我们也能讨论人际关系的其他方面。

圣保罗在《罗马书》第十三章中阐述了一种法官理论，我们不考虑对我们并不重要的方面，而仅仅考虑：权威"来自上帝"是因为**制度的**特点，而不是因为**个人的**特点。

"凡掌权的都是神'所命的'。[22] 以抗拒掌权的，就是抗拒'神的命'。"[23] （《新约·罗马书》第十三章，第1—2节）"因为他是神的用人，是与你有益的"（同上书，第十三章，第4节）；我们所重视的是权威的"功能"。制度，命令，利益，功能，所有这些词语都处在我刚才所说的集体的范围内。这表示什么意思？这是否意味着成吉思汗，拿破仑，希特勒，斯大林作为个人都通过一种神权的选择被授予权力？不，我以为，这意味着只要有国家，不管权力的拥有者是否心怀恶意，发生的事情总是对人有益的。我把对国家的这种信任当作一种打赌。这个打赌就是：最终说来，国家是有益的，不管拥有权力的个人是否心怀恶意。

然而，应该承认，圣保罗打赌赢了；不管是否运用暴力，帝国都促进了权利，知识，文化，福利和艺术；人类不仅仅继续存在，而且还得到了发展，变得越来越成熟、越来越完善、越来越负责：以一种

神秘的方式，天上的耶路撒冷仍然是神秘的，佩剑法官的暴力教育学与博爱的教育学结合在一起。不应该忘记，第十三章是插在两段颂扬互爱的赞歌中间的；这足以证明圣保罗并不在意个人关系和公共关系之间的区别，他在前面一章说："不要以恶报恶"。[24] 在论述国家的一段之后，他又说："爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法。"[25] 因此，法官理论插在对博爱的两个要求之间；这并非没有矛盾：因为同爱的规则相反，当法官在惩罚的时候，他是在作恶；我们如何来理解同样的赎罪安排却通过两种教育学展开？我们生活在两种教育学的分裂之中。

人们会提出反对意见，认为圣保罗的法官学说并没有要求人们在历史共同体中寻找赎罪的迹象，因为法官并没有戴着博爱的标记；新教的神学不是更喜欢谈论作为保守的范畴，而不是作为赎罪范畴的政治吗？人们在这种区别中得到了什么？人类不仅延续了下来，而且还受到政治的促进、规定和教育。如果这种教育处在赎罪之外，与《新约全书》又有什么关系？圣保罗为什么谈论它？如果赎罪撇开一部分是政治的人类实际历史，赎罪不是抽象的和不现实的吗？

三种解释也许能使我们减少在赎罪和这种人类教育学之间的不一致，因为赎罪的标志是博爱，使徒说，这种人类教育学是上帝为了我们的利益规定的：我们不想谈论在人类政治发展方面的赎罪，因为我们丧失了赎罪的基本意义之一，这个意义就是人类的成长，向着成熟和成年的发展。伊里奈乌斯说："为了成为上帝，应该成为人。"但是，正如圣保罗所说的，如果最倾向于世俗的制度，最倾向于非教会的法官是**公正的**，合乎其职能的，那么就有助于这种成长；在这个意

义上，成长是在人类团体的赎罪道路之一。康德还理解后奥古斯丁的神学家通常不理解的东西[26]。“大自然用来发挥人的所有禀性的方法是让他们在社会中**对抗**，因为对抗最终是社会正常秩序的原因。”

成为公民社会的工具的这种“孤单的社会性”，不就是教会圣师神学的世俗化表达吗？如果赎罪确实需要走上帝安排的法官的曲折道路，而当法官是公正的时候却不是神职人员担任的，不**正是**因为这种表达是世俗化的吗？

第二种解释是：法官的暴力教育学通过空想的细线维系ordo amoris（博爱的范畴）。事实上，空想有一个很大的神学范围：它是希望的曲折道路之一，人为了神化而进行的人化的曲折道路之一。在社会手段多和目的少的时代，空想有一种用处；我想到了自由党人，无政府主义者，巴黎公社拥护者，写《国家与革命》的列宁持有的国家消亡的空想；事实上，正是通过国家消亡——至少，我们今天看到的国家退化——的空想，我们梦想政治和友谊的调和；是的，我们梦想的国家只不过是事物的管理者和自由人的教育者。

这种空想对政治的命运至关重要：它把它的目的，它的紧张，也可以说，它的希望给予政治。无政府主义者宣扬取消强制的、好战的和警察的国家，我在他们那里认出我的《新约全书》；我的《新约全书》从我的手中掉落，被一个不知道他是否在听耶稣忏悔的人捡起。这不就是圣保罗应该自己解读空想的条件吗？他说：法官“是神的用人，是与你有益的。”然而，在普遍的、和平的和教育的国家产生之前，哪一个国家是为了你的利益而用人？现有的所有任何国家都不符合空想，但空想为国家指出了意义和方向。

第三种解释是：在国家的暴力教育学和博爱之间的距离不仅因空想而缩小——这使人想起在历史之外的调和，而且也因非暴力主义者的实践而缩小，他们在目前显示了这个迹象。我特地想到了甘地，美国黑人运动的非暴力主义方式，以及在欧洲的非暴力抵抗的各种表现方式。非暴力主义者做了些什么？乍看起来，非暴力主义者被排斥在政治界之外，因为非暴力主义者不服从权威，但实际上，非暴力主义者在事物的深处拯救国家，使我们看到国家的目的只是为了把人引向自由和平等；非暴力主义，就是适时和不合时宜的国家之希望；它是在本义上的"不合时宜的"希望。事实上，非暴力主义者的手段提前与一切国家，包括暴力国家的目的一致；通过这些手段，非暴力主义者向国家表明它致力于赎罪，也就是说它为了所有人的利益而工作。

这些解释也许能使人理解在何种意义上人类的法官是赎罪的工具。真正的赎罪不仅仅是通过博爱，而且也是通过"粗俗动物"进行的。

我准备讨论在拥有、权力和价值三个领域中的赎罪。我不按照顺序进行讨论：我已经在政治领域取得了突破，通过制度——我们敢赞同圣保罗的说法，制度是由上帝规定的——描述了团体赎罪的主题。

人们是否能发现在属于政治范围内的经济范畴和文化范畴**通过制度赎罪的类似物**？我们需要扩大和普及制度的概念，使之涵盖稳定的和持久的中介作用，人类得以相互交流的艺术作品和工具的整个领域。

我们的反省从政治延伸到**经济**是很容易的：我们已经说过，人和拥有的关系不存在于所有制和经济权力的组织之外。不过，一种明确

的希望是通过《圣经》本身与对自然的统治联系在一起的；我在《诗篇》第八篇中读到：

“我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说，人算什么，你竟顾念他，世人算什么，你竟眷顾他。你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。”[27]

因此，对事物的统治是通向人的成熟和成年的道路之一，因而是imago dei（上帝的形象）的表现方式之一。不过，我们今天知道，这种统治是由劳动组织、经济预测，以及经济权力所“建立的”所有形式规定的。因此，它不仅仅是个体和拥有之间的个人关系，而且也是需要赎罪的整个经济制度。所以，应该把我们在前面局限于行政官员的解释应用到整个制度。

首先应该看到，只有当**政府权力机构**的概念脱离其纯粹的镇压和刑事功能时，其完整的意义才能显露出来；今天，我们更清楚地知道这一点，镇压的功能仅仅显示出作为“既定的秩序”，即作为“既定的无序”的秩序；制度之所以是王国的象征，只是因为制度建立了人类团体，建立了城邦；惩罚只是为了维护已经建立的秩序；可以说，惩罚是制度的基础，惩罚是制度对“恶人”的回击，恶人的部分使命是使未来的制度更加公正和更加合理。这就是为什么当我们把制度概念扩大到经济和社会领域时，我们不仅显示出公正的人的意义，而且也显示出制度的神学意义；在这方面，现代国家的发展就是圣保罗制度概念的生动的和具体的解释。[28]

另一方面，我们关于空想的功能，即纯属人的、合理的和世俗的希望表达的论述，在这里不仅仅发现了一种基本的应用，而且也发现了一个非常具体的支点。当镇压的国家的消亡的纯政治空想不与非异化劳动的空想协调时，它是一种抽象的空想；也许，这是一种特殊的空想，对拥有和与之不同的贪财的厄运作出反应的空想；因为一切厄运都能通过富有（物质的富有，智慧和精神的富有）表现出来："但你们富足的人有祸了！"因此，一切降福应在这种同样的语调中找到其投射。如果不进行一次革命来推翻由所有制建立的剥夺所有权和相互排斥的关系，它能有何种意义？在拥有中丧失的人的本质的重新获得，或因拥有而分离的人的和解，在国家消亡的空想下，是调节能揭示未来天国的经济思想的空想。

如果我继续比较通过法官的赎罪，我不是应该说政治中的非暴力主义在方济各会的贫困中也有其对称物吗？方济各会的贫困不是不适时地——对于合理的和有规律的经济来说是不适时的——预示着与个人占有和嫉妒联系在一起、并且能产生冷酷和孤独的厄运之结束吗？一种宽宏的赎罪观点不是教我们识别天国某些迹象吗？在天国里，进行着与怪物-资本和野兽-国家的消亡联系在一起的最疯狂事业吗？

我的朋友们，我小心翼翼地在危险的道路上前进，我问你们，希望是否在召唤我们，或仅仅是世界的诱惑……。也许，有些希望的珍珠遗落在虚幻的希望的草堆中。

谈论**文化**方面的"制度"比谈论政治、社会或经济生活方面的"制度"更显得奇特。但是，只有当制度的深刻意义延伸到在文化、文学和艺术中的人的形象时，它才会显露出来。事实上，这些形象已经形成

或构成了；它们本身具有的稳定性和历史超越了个人意识的偶然性；它们的结构能由一种想象的精神分析得到解释，因为这种想象的精神分析针对人的这些形象的主题，针对其力量和发展的路线：正是在这个意义上，文化是在想象事物的传统方面形成的。因此，也应该在这个方面寻找未来天国的迹象。

不过，想象具有一种形而上学的功能，我们不能把这种功能归结为无意识和压抑的生命欲望的简单投射；在人的可能事物方面，想象具有一种探究和探索的功能。想象尤其是人的可能事物的形成和构成。正是在其可能事物的想象中，人预言自己的存在。从此以后，人们理解在何种意义上能谈论**一种通过想象的赎罪**：正是通过无罪和复圣的想象，希望在人的方面发挥作用；在广义上，复圣的形象是神话；不是在神话的实证主义意义上，也不是在传说或寓言的意义上，而是在宗教现象学的意义上，在人类的整个命运的一个有意义故事的意义上；mythos [29] 表示言语；作为神话创作功能的想象也是一种精神的工作，支配我们的世界观的决定性变化；一切**实际的**转变首先是在我们的主导形象方面的革命；人在改变其想象的时候，也改变了自己的存在。

来自文学和艺术的一些例子能使我们理解这些本质的革命。我在前面已经说过，人在对自己的外貌形成的形象可能被弯曲；在这里，我想起了文学和造型艺术的暴露功能，迷惑**和**说出真相的模棱两可。我现在想说，不必在暴露的反面去寻找赎罪的迹象；恰恰相反，得救通常是通过暴露显示出来的；形象是在最有破坏性的表面现象中“建

立”的；有产生净化效果的讽嘲，也有背叛的申辩；正如法官实施惩罚，文学也用揭露和暴露的利剑实施惩罚。

但是，暴露本身只不过是文化空想的功能；因为想象探究人的最不可能的可能性，所以想象是人类走向更明智和更成熟，总之，走向成人气质的慧眼。艺术家在文化界的表现如同非暴力主义者在政治界的表现；他是“不适时的”；艺术家冒着最大的风险，因为他不知道他是在创造，还是在破坏；他不知道他以为在创造的时候却在破坏，他不知道他以为在破坏的时候却在创造；他不知道在除草的时候不应该播种，他不知道在播种的时候不应该除草。

那么，是否应该为做人的巨大风险担惊受怕？是否有可能把人在善和恶方面的风险和上帝的宽容联系在一起，并且相信上帝的宽容？

我在开始讨论的地方结束讨论，因为我自己在冒险谈论教会圣师对上帝形象所作的解释；因此，我最后再回到教会圣师。当诺斯替教徒用恶的问题为难他们时，他们毫不犹豫地把不服从的自由人的产生包含在创造的伟大中；在他们看来，恶的危险包含在整个创造的成熟之中。

伊里奈乌斯认为：“上帝表现出了宽宏，人认识到服从的善和反抗的恶，慧眼从两者中得到了经验，用判断来选择最好的东西，对于上帝的戒律，既不怠惰，也不疏忽……”在德尔图良看来，人也是通过其自由依附从上帝那里得到形象：“因此，上帝的形象和样式在其意志中必然是自由的和独立的，因为上帝的形象和样式正是在这种自由中确定的。”他又说：“通过自由，人不再是自然的奴隶；人占有自己的财

产，保证了自己的优秀，人不是接受东西的孩子，而是表示同意的成人。”

也许，应该相信，上帝希望能自由地被理解和爱戴，却冒着被叫做“人”的风险。

---

[1]赫伊津哈（Johan Huizinga，1872—1945），荷兰历史学家，1942年被纳粹扣作人质，关押至死。《中世纪的衰落》是他的主要著作。——译者

[2]伯里克利（périclès，约公元前495—前429），雅典最伟大的政治家。——译者

[3]从19世纪起产自法国孚日省省会埃皮纳勒的简单的、夸张的、大众喜爱的画像。——译者

[4]尊主颂（Magnificat）：基督之母马利亚所吟唱的一首颂歌，见《新约·路加福音》第一章第46—55节。此歌首行为“我心尊主为大”。——译者

[5]乔治乌（Gheorghiu，1901—1965），罗马尼亚政治家。——译者

[6]《新约·路加福音》第十章，第30—36节。——译者

[7]《新约·马太福音》第二十五章，第31—41节。——译者

[8]彼拉多（Pilate）是主持对耶稣的审判和下令把耶稣钉在十字架上的犹太巡抚。——译者

[9]《新约·约翰福音》第十九章，第11节。——译者

[10]《新约·罗马书》第十三章，第1—7节。——译者

[11]埃斯基洛斯（Eschyle，中文译名根据希腊文Aiskhulos译出，约公元前525—前456），希腊悲剧诗人，他为庆祝萨拉米斯战役的胜利，写了《波斯人》。——译者

[12]奥利金（Origèene，约185—约254），早期希腊教会的神学家和《圣经》学者。——译者

[13]伊里奈乌斯（Irérée，120/140—200/203，中文译名根据拉丁文Irenaeus译出），二世纪基督教神学家。——译者

[14]德尔图良（Tertullien，约于155—160年间出生），公元二世纪著作极其丰富的基督教神学家。——译者

[15]西蒙·韦伊（Simone Weil，1909—1943），法国哲学家、作家，就读高级师范学校时曾是哲学家阿兰的学生，曾深入工人生活，西班牙内战时参加国际纵队，1942年去美英两国参加戴高乐的抵抗运动。她死后发表的作品对法、英两国的社会思想产生影响。——译者

[16]《新约·路加福音》第六章，第24节。——译者

[17]《新约·路加福音》第一章，第52节。——译者

[18]阿兰（Alain，1868—1951），原名Emile-Auguste Chartier，法国哲学家，他的著作使几代读者深受影响，1951年被授予文学的国家大奖。——译者

[19]卡尔·巴特（Karl Barth，1886—1968），瑞士基督教神学家，著有《〈罗马书〉注释》，在该书影响下，出现了辩证神学派。——译者

[20]《新约·罗马书》第五章，第15节。——译者

[21]同上书，第五章，第17节。——译者

[22]希腊语为τεταγμένaι εἰσίν.

[23]希腊语为τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ.

[24]《新约·罗马书》第十二章，第17节。——译者

[25]同上书，第十三章，第10节。——译者

[26]《从世界主义观点看的一般历史观念》，第五命题。

[27]《旧约·诗篇》第八篇，第3—8节。——译者。

[28]“当国家不再是纯粹的镇压力量，不再是在历史的偶然性中建立的一种既定秩序的保护者，不能掩饰个体和集体的激情和利益的基本无序的一种秩序的保护者时，国家的功能获得它在上帝意图中的完整意义；在其固有的领域里，国家参与这些象征的建立，对信仰来说，这些象征预示着未来的王国。”R.Mehl，《拉罗谢尔的信仰解释》，第162页。

[29]希腊语，意为“言语”，“寓言”等。——译者

第二部分

历史活动中的真理

I
人格主义

埃马纽埃尔·穆尼埃：一种人格主义哲学

我们的朋友，埃马纽埃尔·穆尼埃[1]不能再回答我们的问题：死亡的残酷性之一是彻底改变一部在写作过程中的文学作品的意义：这部文学作品不仅仅不再有下文，在所有的意义上，它已经完成了，而且也已脱离将其作者置于活人中间的这种交流、提问和回答活动。无论如何，它是一部**成文的**，也仅仅是成文的作品；与其作者的分离已经完成；从此以后，它进入了惟一的可能历史，它的读者的历史，它所熏陶的活人的历史。在某种意义上，当其作者离开人世的时候，一部作品到达了其存在的真理：每一次出版，每一个版本都开始了活人和一个潜在的死人的著作的残酷关系。

显然，决不准备进入这种关系的活人认识和爱戴这个人，当他活着的时候……每次阅读都使他们重新想起这位朋友的死亡，可以说，确认这位朋友的死亡。

我不能重读埃马纽埃尔·穆尼埃的著作，虽然著作应该被阅读，一个死人的著作应该被阅读。人们也不想在这些著作中寻找一种严谨的历史研究，而是想寻找能开始阅读和徒劳地继续被禁止的对话的某种混杂物……

我首先附带地重读埃马纽埃尔·穆尼埃在1932年10月和1934年12月之间发表在《精神》杂志上的文章（后收入题名叫《人格主义的和团体的革命》的文集中[2]），以及简短的和别致的人格主义哲学小册子《人格主义》[3]。这些文章差不多属于穆尼埃著作的两个极端时期：1932年和1950年。我的十分明确的看法是，1932年的文章形成了把他在整个哲学事业中的真正观点，并以充满活力和尖锐的形式包含了后来的著作的意向。

这个文集清楚地表明，穆尼埃的思想在否定的方面以他离开大学，与教育的决裂为标志，——在肯定的方面以一本杂志所代表的运动的参与为标志。第一种解释还有另外一层意思：诸如柏格森，布伦施维奇，布隆代尔，马里丹，《精神》杂志最初时期的同时代人的著作，通过其各自的风格实现了适合于大学生和教师群体，以及受过教育的成年人的教育形式。显然，战前的法国哲学是在广义上的教育功能的一部分。这种教育功能清楚地解释了大学哲学的力量和弱点：弱点是它把哲学问题置于生活和历史之外和形成自己的生活和历史的倾向性，因为最终说来，自己的生活和历史完全是不现实的；力量是它对方法问题、先决问题、关于“出发点”、“第一真理”和有序的推理活动的研究的偏爱。

在创办《精神》杂志时，穆尼埃试图建立一种非大学的哲学。当他离开教育界时——因为教育是一种以他的方式的参与——幸运的是他并没有闲着，而是开创和致力于一个运动；穆尼埃最初参与的是《精神》运动；正是在这个运动中，我们朋友的这种风格，这种方式和这种哲学意向确定下来了。

其最大的力量是最初在1932年把他的研究哲学方式与对文明危机的意识联系在一起，敢于超越一切哲学流派，追求一种整体的新文明。如果人们不从《性格论》和《人格主义》开始，我们就不能发现这个最初计划的规模；如果我们逐一分别比较穆尼埃的“哲学”与存在主义“哲学”，以及马克思主义“哲学”，那么我们就不可能得出什么结果。之所以得不出什么结果，是因为这三种“哲学”不是对同一类问题的不同解决办法，不是在同一个**理论**层次上的不同观点，而是提出理论和实践、思考和行动的关系的不同方式。

应该重新考虑这种比较，特别是重新考虑这种比较的条件；但是，只有发现了人格主义的最初目的，一种**文明**的目的，我们才能有效地进行这种比较；值得注意的是，形容词“人格主义的”首先修饰一种文明，一项文明的任务[4]；1950年出版的《人格主义》使人想起这个术语在1932年“表示《精神》杂志和一些同类的小组围绕当时在欧洲爆发的政治和精神危机所作的最初研究”。

这种时代意识——把我们的时代理解为在文艺复兴时期产生的文明的危机，是人格主义接受的最初挑战；不过，这种危机意识远不是处在1932年法国的主导思想的中心；特别是这种危机意识没有在大学哲学中起决定性的作用，还不足以用激进的方式指导一项哲学使命。因此，正是对历史和文化特征的有系统的怀疑引发了穆尼埃的所有思考。反击的原因不是一种绝望、一种衰败的预言，或一种描述的态度，而是一个新的文艺复兴的计划。“重新进行文艺复兴”是署名穆尼埃的《精神》杂志第一篇社论的题名。

这个口号把一项任务和一种危机意识联系在一起，提出了1932年的人格主义的极端措施：问题首先不在于分析一个概念，描述一种结构，而是在于以某种战斗的思想影响历史。

这种意图超越了我们通常对一种“哲学”的理解；我敢说，穆尼埃是一代人的**教育家**、**教育者**，他如同贝玑[5]。但是，应该除去这些词语中的双重局限性：它们援引从童年到成年的过渡，它们联系于一种教育功能，一种已经分化的社会团体（正如人们所说的“国民教育”）；我还以为，如果能把宗教团体这种表达方式移到一种整体文明的更大范围中，那么穆尼埃在宣扬一种**觉醒**。

人格主义一开始就是一种与人的觉醒联系在一起的团体生活的教育学。

1932—1934年间，在一个新的历史时代的计划包含一种“哲学”和大学的多种“哲学”的意义上，这种意向或多或少是哲学的；这就是穆尼埃强调的东西，他认为**普遍的**人格主义包含**各种**人格主义。他对现代思想的伟大贡献是向职业哲学家提供了一种**哲学基础**，向他们提出了能建立一种或多种哲学、包含一种或多种哲学系统化的理论和实践的风格和样式，因为他站在狭义的哲学问题上，站在起点、方法和范畴的问题上。在我们中间的许多人看来，这就是我们对我们的朋友欠下的真正的债。当然，1932—1934年间，在它们所假定的价值、历史、知识、存在理论仍然是不明确的意义上，这种觉醒和这种教育学还不是一种哲学。但是，正如人们将在下面看到的，战后的著作使研究转到哲学的方向，把人格主义解释为**存在哲学**之一。在1949年，穆尼埃写道：“人格主义是一种哲学，它不只是一种态度……它是一种哲

学，它不是一种体系。因为人格主义明确指出了结构，所以它是一种哲学，不只是一种态度……但是，其基本的断言是自由的和有创造性的人的存在，它在这些结构的中心引入了一种不可预见的原则，取消了最后的系统化的想法。”（《人格主义》，第6页）

因此，在我看来，穆尼埃从1932年到1950年的思想是从“人格主义的”**文明**计划转向存在哲学的“人格主义的”解释的变化。这种重点转移的意义将在本文的论述过程中得到解释。

个人觉醒和团体教育学

显然，提出一种文明必须假定一种文明部分地——一个决定性的部分——是人的产物。进行、取消和重新进行文艺复兴是人的事业。人格主义被理解为“能建立一种致力于人格的文明的最初设想”（《宣言》，第8页）。

1.重新进行文艺复兴

如果E·穆尼埃确实并不厌恶地排斥伦理学家的精神，那么人们能把这种活动叫做**伦理学**，在他看来，伦理学家的精神通常消失在普遍性和雄辩之中，缩小到个体的范围，不是针对历史，充满了虚伪；对伦理主义的这种批判本身是对唯心主义的持续批判的组成部分之一，我们将不断地在过程中看到这一点。

但是，通过对“空谈理论或伦理主义的错误”的批判，穆尼埃协助重新建立伦理学的威信，使伦理学能贯彻技术、社会结构和思想的深层次，增加决定论和意识形态惰性的分量。应该使伦理学变得实在和真实。事实上，伦理学研究社会机体的漫长道路，仅仅使人格主义的

和团体的革命的基本论断变得更加明显：一种文明"首先是一种对形而上学要求的形而上学回答，是向处在选择和责任的孤独中的每一个人提出的永久性冒险……"（《宣言》，第11页）。"每一个时代只有首先倾听历史的超人要求，才能实现一种近乎人的事业……我们的长远目标是我们在1932年规定的目标：在四个世纪的错误之后，应该耐心地和集体地重新进行文艺复兴"（《宣言》，第15页）。

事先相信一种文明是由经验的和"行动的"，而不是反思的选择和同意，以及发展中的价值决定的，这就是穆尼埃所说的"精神至上"，他极力用精神至上来对抗把精神驱逐到另一个世界中的唯灵论。但是，穆尼埃一开始并没有把这种信念当作社会学的先决问题，当作思辨的形式问题：什么是在人的选择和经济、政治、意识形态力量之间的辩证关系？他在事件的解读中和在需完成的任务的计划中大胆地提出这种信念。在这个意义上，这种信念属于"实践"的范畴，不属于"理论"的范畴：一切觉醒，一切教育学，一切改革就这样开始了。

同样的实践风格在人格主义主题的解释中被看出：穆尼埃一开始就避免从抽象的定义出发；他通过某种具体的直觉致力于文明的形式，进行一种"精神的分辨"。这种直觉首先针对一种批判的方式：战前的人格主义所有研究都始于"批判地研究完成其周期的文明类型或通过最初方向规定其后续的文明类型"（《宣言》，第15页）。穆尼埃的特有表达方式是：在"纯粹的形式"和"有限的学说"中重新把握文明的这些类型，文明的类型不是理论，而是生活方式、存在方式，或如同他所说的，是"断面-界限"，"经验的方向"（《人格主义的和团体的革命》，第75页）。

资产者是用来作对照的基本“形象”；在这里，苏格拉底的守护神说不。关于资产者世界的所有解释的关键是整体上把它理解为正在没落的东西，理解为一种衰退的变化。资产者是一种下降的形象：从英雄到资产者，从征服和创造的价值到享受的价值。在资产者中的这种**否定**的直觉导致对个体和人的对立的反省。个体首先是文明的一个极，更确切地说，是一个相反的极：用这个术语，穆尼埃在分散的表面现象中发现了多种倾向的联合，但是，在多种倾向之间，流动着同样的下降潮流：表面形象的不连贯性，无内在性的人被分裂的各种形象，对这些形象的自我满足，贪财者固有的吝啬，在财产中的安全，以及为了自我保护，最终提出冷静的、理性的和合乎法律的要求。作为现象和原因世界中的个体“世界”就这样使金钱的世界、非个人的世界、法律的世界结合在一起。

如果个体是其断面-界限的资产者世界是一种“缺乏的”世界（缺乏爱，缺乏存在），那么法西斯主义者的世界则是一个“虚假的”世界：其激情是一种虚假的慷慨，其国家主义是一个虚假的概念，其种族主义是一种虚假的实在，其好战是一种虚假的力量。这就是1933—1939年间的大骗局：布痕瓦尔德[6]最终揭露了欺骗。

因此，人的世界弥补了它的损失和丑恶的形象。

2.人的世界

人仍然是作为“人的世界”如实地被预见。当然，自1932年以来，人们找到了趋向于一种结构定义的表达方式，就像人们在战后经常找到的表达方式：人不同于作为在形象之外的生命统一体，作为“一切都

与之有联系的不可见中心”（《人格主义的和团体的革命》，第69页），作为也许是一种“在自我中呈现”（《人格主义的和团体的革命》）的“惟一数字”的个体。人对唯灵论的逃逸和躲避的价值感到厌恶，希望改变自己的身体和历史的面貌。人藐视个体的贪财甚于一切；个体有要求，想占有东西：人给予和献身；人是慷慨的。

但是，这些表达方式与我得以走向一个需要推动的“世界”的冲动是分不开的；这些表达方式与其说是人的定义，还不如说是转向一种有待创造的文明的指针；因此，使命仅仅对于一个“沉思”的世界才具有意义，仅仅对于一个“参与”的世界才是体现，仅仅对于一个“剥夺”的世界才是共享。然而，沉思、参与、剥夺描述了作为“众人中间的人”的一个社会，即一个团体。人是真正的团体中的形象-界限，正如个体是资产阶级的非文明的形象-界限，党徒是法西斯主义的假文明的形象-界限。

正是这个意义上，穆尼埃强调“人格主义的和团体的革命”这个表达方式中的“和”，“和”表示转向我（Je）和我们（Nous）的惟一意向（“如果语言不是贫困的，那么谈论人格主义的**和**团体的哲学就是多余的”，《人格主义的和团体的革命》，第91页）；人的觉醒和团体教育学是一回事。

这就是为什么不应该把关于人的描述和关于“团体苦行”（《人格主义的和团体的革命》，第96页）的描述分离开来，我们能在战前的著作中找到不同形式的团体苦行，其意义是一种“人的启蒙”。我仅仅记得其中的一些部分，因为我不打算对穆尼埃的研究进行概括，我仅仅想指出其研究的目的和方法。

从1932年起，他同海德格尔一样，用“人们”（《人格主义的和团体的革命》，第79页）来表示大范围的人格解体的这种形象-界限，“《巴黎晚报》的读者的庸俗和冷酷”（《人格主义的和团体的革命》，第80页）就是这种人格解体的写照；然后，他转到“我们其他人”的社会，社会部分地是通过“党徒”团体实现的，并以朋友和伙伴关系为基础；他们的牺牲精神和英雄主义使他们超越了以舒适和幸福的价值为指导原则的“生活社会”，这些价值因相互关系中个人的独创性和自发性的丧失而破坏。在两种非个人的层次，科学大会提出的“精神社会”层次和作为民主法律目标的“契约法律社会”层次之间来回的“合理社会”出现了。

可以看到，这些社团类型与其说表示以涂尔干派或柏格森派的区分为基础的社会学客观范畴，还不如说表示通向一个“众人中间的人”的形象-界限的“苦行”阶段。我们能把这些阶段比作在另一个框架中的克尔恺郭尔的阶段，或比作柏拉图和斯宾诺莎的“科学等级”；马克斯·舍勒已明确地提出这些阶段中的某些阶段。无论如何，问题不在于来自观察的经验类型，而在于表明每个人和所有人趋于完善的共同生活的可能表达方式。总之，问题在于**教育学**方面。[7]

3.人格主义和基督教

在这里，这种教育学与基督教，与马克思主义之间关系的问题合理地被提出。显然，人格主义的觉醒和这种苦行怀疑基督教的“皈依”和马克思主义的“实践”。

不可否认，这种教育学直接受到基督教的"圣化"主题的启发："圣人"的形象吸引人格主义的团体，正如"英雄"的形象吸引法西斯主义的社会（《人格主义的和团体的革命》，第75页；《宣言》，第79页）。

人的慷慨的典范是仁慈的神德，人的相互关系是在基督教《信经》中坦言的"圣人的相通"。在1939年冬天撰写的短文《人格主义和基督教》[8]显然与基督教的预言有联系，而基督教的预言则是与希腊人的非个人和自然主义思维方式、与人的世界的理解的决裂。是"神的感情力量"产生了个人的责任心，产生了在点名时说"到！"的人；是基督教的影响力要求人剥夺自己的财产，也要求人自尊："它使人增强力量，但也使人失去力量。它松懈人的意志，放任人的意志。"除我之外的其他人可能会说，穆尼埃的基督教不仅仅对天主教的权威学说，而且也对罪恶学说（反驳路德，第50，58，67页），特别是"本性"学说持有一种特殊的天主教观点[9]：在总体上，穆尼埃大体是在一种本质的托马斯主义的路线上，他认为托马斯主义的人道主义是在路德的悲观主义和启蒙运动的乐观主义之间的脊线。但是，对这种本质的托马斯主义而言，其作用是把在历史创造、探索和冒险的意义中的"自然"概念延伸至极限：这就是为什么最终说来，他更喜欢谈论"人的命运"，而不谈论"人的本质"。

这是否意味着人格主义本质上是基督教的（和天主教的）？团体不可能成为"上帝的天国"，康德主义的"终极社会"和共产主义的无阶级社会的一种世俗的或非宗教化的投射？问题不仅仅涉及到基督教的正统观念，而且也涉及到在**一种**相对一致的人格主义之内（不同信仰

的）基督教徒和非基督教徒之间合作的可能性。穆尼埃不断地重申，这种合作原则上是可能的。

在我看来，加布里埃尔·马塞对哲学研究和基督教信仰之间关系的立场是非常明确的：人的主题在道德意识的“基督教周围”领域中，在敏感领域中产生和获得意义，它纵向地接受基督教的说教，横向地接受真正的基督教行为的有力影响，通过这种双重的作用，展现出其**固有的可能性**。道德的人，能创造文明的人通过基督教接受**自己的**预期。如果事情是这样，那么人格主义既不是在基督教方面的混淆主义，也不是在非基督教方面的折衷主义。

在我看来，穆尼埃就是在这个意义上谈论（物质的，生命的，理性的，精神的）“价值”，谈论“价值的等级”；差不多如同马克斯·舍勒及其弟子保罗·兰兹伯格[10]（他在集中营悲惨死去之前，穆尼埃一直是他的朋友），穆尼埃把价值理解为经常的需求，但在人所写的历史之外是不一致的要求。因此，人格主义包含一种具体的伦理学，相对独立于基督教信仰，独立于基督教信仰的**意义**，但依赖于基督教信仰在某种意识中的**实际出现**。按照这种观点，穆尼埃在1939年之前预言他与存在主义的争论，提到一种“人性”，一种他为之寻找新的“历史出路”的“基本真理”的存在（《宣言》，第8页，第13—14页）。他始终坚持他的基督教信仰和他的人格主义研究的连续性，从属于**教育学范围**、而不是属于标准学范围的研究的观点看，这是十分自然的。从本质上说，穆尼埃心目中的教育家对启示的连续性比对概念的不连续性更敏感。但是，每当与非基督教徒合作的问题被提到首位时，他都援引具体的伦理学的这种独立。

在这里，并不是只有基督教徒才能在同时发现人的世界的任务中起主要作用；事实的基督教国家和已建立的基督教国家有时会堵住信仰的一些历史出路；于是，某种异端，某种非基督教的思想，很可能开辟这些基督教国家忽略的、甚至掩盖的价值领域。这就是为什么如果人格主义是一种教育学，那么基督教徒就不一定是不可知论者的教育家，而是要不断地向非基督教徒学习道德的人的这种文明力量之所在，因为事实的基督教国家通常使基督教徒对文明力量“不敏感”。基督教徒通常也落后于非基督教徒一大段距离，例如，在历史的理解，社会和政治动力学的理解方面（《人格主义的和团体的革命》，第103页，第115页，第121—131页，第140—143页）。

4.人格主义和马克思主义

穆尼埃与马克思主义的争论理所当然地能达到这种程度：尤其是在战后被理解为存在哲学之一的人格主义越容易与人们在狭义上所说的存在主义发生争论，一种文明的最初计划就越容易与马克思主义发生对抗。他对有待理解和定向的决定论的敏锐意识，使他处在“社会主义实在论”的边缘；“因为他相信贫困的世界”（《宣言》，第43页），马克思主义不能被当作资产阶级世界的否定价值和法西斯主义的虚假价值。但是，特别在是在概念与概念，理论与理论的学术对抗中，应该比较人格主义“教育学”的整个精神状态和共产主义“实践”的整个精神状态。

人格主义指责马克思主义不是一种觉醒，一种教育学。在《为人格主义服务的宣言》的时期，这种批判具有唯心论的特点；它主要针

对马克思主义的"唯科学主义"精神状态；它的实证主义倾向把实证主义当作"一个历史时代的最后哲学，因为它受到物理和数学科学的影响，受到源于物理和数学科学特有的和狭义的理性主义的影响，受到目前体现物理和数学科学的技术应用的非人性的和集中化的工业形式的影响"（《宣言》，第52页），然而，在这种理论性的指责后面，是有关的革命行动的意义；真正的问题是：马克思主义者最终靠什么来造就新人？靠经济和政治变化的**未来**作用，不是靠**从现在起**个人价值对革命者的吸引。只有扎根在人格主义觉醒中，一种具体的革命才有一种意义和一种机遇。马克思主义不是一种教育，而是一种改造（《宣言》，第60页）：这就是为什么马克思主义是"一种团体的人的乐观主义，尽管团体的人对人持有一种彻底的悲观主义"（《宣言》）。

这就是争论的焦点：人格主义的信念之所以并不是通过饥饿者和受辱者的反抗要求的东西，是因为不是**以人为目的**。不把自己的目的当作原因和手段的一种革命的风险，是以解放人和仅仅改变其异化的形象为借口贬低人的价值。在历史的解释方面，在今天的革命策略和世界战略方面，这种基本的指责蕴涵着所有的其他指责。但是，只有当人们在人格主义的"理论"之外理解其教育目的，人们才能重新认识这种基本的指责。当我拒绝把共产党撰写的惟一历史当作标准的历史时，我发现了在穆尼埃的教育学和共产党的实践之间的鸿沟：一种教育学也能向被有限的历史成功排除的人的可能性开放。从革命的要求超越实际历史的界限，不"把人类的精神财富托付给在这种时间标准中

的这种党的标准！”（《人格主义的和团体的革命》，第140页），这就是一种具体的伦理学的意义。

从教育家到哲学家

人民阵线，西班牙战争，慕尼黑，世界大战，抵抗运动，民族阵线的政策……：人格主义“哲学”是否能没有变化地穿过这一系列事件，其中的每一个事件不仅是一种有待经历和解释的原始事实，而且也是一个已提出的问题和一个选择的机会？在这里，除我之外的其他人可能知道这些选择是什么，它们的独立和一致。

我看到埃马纽埃尔·穆尼埃的思想在三个方向展开：一方面，他的人格主义进行自我批评，对他自己的纯粹主义、理想主义和无政府主义的意向保持警惕，以最大的努力使自己受到历史运动的教育：沿着这条路线的著作有《什么是人格主义？》[11]和《二十世纪的小恐慌》[12]。但是，在穆尼埃不承认一种“纯粹的人格主义”的同时，他深化和净化了他的人格主义的基督教动机。不应该把前两部著作中的反纯粹主义与在《基督教的对抗》[13]中得到描述的福音主义净化分离开来。应该按照这两条思想路线来评价为确定人格主义在人的科学和存在哲学中的地位所作的（狭义的）“哲学”努力。巨著《性格论》[14]——篇幅大，视野广，涉及到的问题多，1950年的《存在主义引论》[15]和《人格主义》属于狭义“哲学”的第三条路线，因为重点已经从文明和革命问题转到理论性更强的结构和人的存在地位问题。

1.“反纯粹主义”和“悲观的乐观主义”

《什么是人格主义？》是经过十年的历史之后对1936年的《宣言》的重新解读。它进一步肯定了《宣言》，但转移了《宣言》的矛头。事实上，如果对人的轻视是马克思主义革命的特有危险，那么人格主义的伦理学也有它自己的危险，即需要自我批评："对纯粹的某种关注看来是受我们的态度支配的感情：价值的纯粹，手段的纯粹。我们的知识分子的教育使我们倾向于首先在概念的净化中寻找这种净化，我们所驳斥的时代个人主义在使我们从学说的修正转向对我们的个人行为的过分关注，但并没有在我们身上留下痕迹"。为了对付"纯粹的守护神"，重要的是能更好地认识到不是我们造成的、我们只能部分地理解的、我们只能局部地把握的**处境的重要性**，并且能理解这种奴役不是一种厄运：这种奴役粗暴地对待留在我们身上的那喀索斯[16]。"只有当我们不是完全自由的时候，我们才是自由的。"在这里，已经显示出人格主义放在优先地位的存在哲学的类型：它的自由不是没有根据的，而是出于包含的必然性和承担的责任。在这里，对"有条件的自由"的说明转向对空想精神的批判，这种批判试图制定一个社会的图式和根据一些原则行动的规则，但不把事件的解读和历史力量的解释纳入这种研究。它的错误是对一种具体的伦理学意义本身的误解：价值不呈现给与时代斗争无关的无时间性的意识，而是呈现给处在危机之中，为了行动而辨别和为了辨别而行动的战士："人格主义只有在一种具体的历史判断中才能显露出来。"

《宣言》和《人格主义的和团体的革命》已经包含了"在一种价值判断和一种事实判断的会合处"，"在一种明确的形而上学方向和……非

常确定的历史判断的会合处”（《人格主义的和团体的革命》，第120页）肯定人格主义的这些论断。

因此，这本书倾向于把一种灵活的解释和摆脱唯科学主义困难的马克思主义辩证法结合在一起。它希望从侧面帮助马克思主义消除这种困难和像酵母那样在革命运动的内部起作用，并以团体效率的沉重教训来清除无政府主义的诱惑。它的口号不是：“在马克思主义之外”，正如人们在别处所说的，而是：“在唯物主义、集体主义和唯灵论的中心。”穆尼埃在战后隐约看到一种“开放的马克思主义”和一种“人格主义的实在论”的趋同。我把这些表达方式的直接政治意义搁在一边；在哲学家看来，“使集体主义人格化”的这种遥远希望在预防“人格主义的幼稚病”的同时，基于永恒的意义和某种“物质”的意义的“完全相似”的更深刻信念；在从天到地的捷径中，伦理学家的空洞雄辩，谨慎者的反复思考和折衷主义者的惰性阶段已经被超越。但是，在穆尼埃那里，在“精神”方面（1950年出版的《人格主义》中还可找到此词）对物质的歌颂不完全是思辨的：精神-肉体，永恒-历史的直觉之所以有一个哲学的方面，只是因为它有一个实践的方面。这种直觉之所以导致对存在主义的悲观主义的批判，只是因为它联系于在最初的斗争中形成的这种传播文化的愿望：“为了把人格主义放入当代的历史剧中，仅仅描述人、团体、全体人等等是不够的，也应该描述西方资产阶级的目的，社会主义结构的出现，无产阶级的首创作用，更确切地说，分析各种力量和可能性。否则，人格主义就成了一种无所不能的意识形态，丧失了革命的锐气，服务于保守主义和改良主义的惰

性。正如人们所说的，一种刀剑的哲学成了一种假面具的哲学，本义上的一种欺骗。”

《二十世纪的小恐慌》进一步采取消除“直接加在人格主义启示上的误解”的办法，力图“弄清”我们时代的许多“教权人物”宣扬的“灾难”。尤其是第二篇演讲对体现在反技术主义的反抗中的全面恐惧进行社会的精神分析；穆尼埃在其中发现了一种原始恐惧，这是一种真正的自我恐惧，一种我们必然具有的对造物主的恐惧：“在我们的同时代人看来，现代世界的集体灾难的焦虑首先是无能的和恐慌的旅行者的一种幼稚反应。”这是“因远离港口”而感到恐慌的“本能自卫”。“在机器方面，我们集体地处在恐慌的时代。”以前，人类害怕不可征服的自然，今天，人类害怕人类世界：人们用“一种受惊吓孩子的反应”对此作出反击。因此，穆尼埃的方法首先在于解释和还原反技术主义的神话，以便揭示真正的危险，人类世界的危险，这些危险不仅来自机器，而且也来自所有的抽象组织，来自人在他自己和物体之间，在他自己和其他人之间发明的所有“中介”（法律，国家，制度，科学，语言，等等……）：“哪里有中介，哪里就有异化的可能。”

最后一种解释意味着即使已修正的进步概念也不能把一种不可还原的含糊性，一种僵化和解放的双重可能性排除在历史之外：人类创造的，后来作为有待解开的谜阻碍人类前进的处境，是机遇和危险的混合物。但是，人类的任务是拿机遇来冒险；追求人为的东西取决于人类的命运，因为人类有一部“历史”，不仅仅有一个“自然”。因此，穆尼埃非常接近马克思：“自然不仅是人类的基础：自然也有待于人类

来重新创造……今天，人类的使命是成为世界和自己的命运的造物主。”

在这里，思考到达了关键点：由整体命运构成的这种历史是否有一个方向？这种方向是否朝向一种完美？通向完美的特有途径是科学和技术的发展吗？最后，这种进步的方向对人类来说是“促成自己的进步的光荣使命”吗？这就是构成进步问题的一系列问题的复杂性。穆尼埃满怀信心地对它们进行研究，即使对一种预先的乐观主义，而不是对一种预先的悲观主义作批判的保留。在读者的心目中，这部著作倾向于用“悲观的乐观主义”的对立感情，即胜负未分的斗争所纠正的，失败的可能性所掩盖的信任方式来代替“积极的悲观主义”的感情状态。不应该谴责穆尼埃对他为进步的辩护系统化：他的最清晰的论述是按照18世纪的理性主义还是按照马克思主义的辩证法把基督教的末世学从进步中区分开来。特别是在第一篇演讲和第三篇演讲中，对《启示录》的解读把乐观主义放在优先位置，但作了许多保留，人们对此无权加以忽视。真正地说，穆尼埃用悲剧性的乐观主义时的“感情”或“情调”比最初看起来的更复杂：它包含两种可分解的倾向，第一个方面的倾向是趋于作为事件最后结果的乐观主义；更隐蔽的另一个倾向趋于历史是含糊的既蕴涵最好的东西也蕴涵最坏的东西。埃马纽埃尔·穆尼埃引发了与历史学家、社会学家、哲学家和神学家的争论；他提出的问题处在一种《圣经》的神学和一种世俗的历史哲学的交汇点，处在作为肯定人的观点的结论的乐观主义和作为对一种隐藏意义的坚信的希望的交汇点。但是，其本身的作用又一次在于提防思辨地处理与当代世界的批判无关，与20世纪革命的中心问题无关的问题。

2.为了一种强者的基督教

与历史运动的密切关系导致一种使人易于神化的精神。但是，埃马纽埃尔·穆尼埃越强调他与马克思主义辩证法的相似，他就越以基督教超验性的一种艰涩的、尖锐的意义重新找到了平衡。这就是为什么如果没有《基督教的对抗》，就不应该接受《二十世纪的小恐慌》。《基督教的对抗》是1943—1944年冬天在迪厄勒菲特（Dieulefit）写成的，当时，物资奇缺，国内生活艰苦。除我之外的一个人说，这就是在埃马纽埃尔·穆尼埃心目中的基督教徒；在这部对普通基督教徒来说过于严厉、过于苛刻的著作中，我只知道它的哲学影响。人们可能会说，这完全是一种对力量的作用的沉思，圣托马斯在教会圣师之后已经对此作了阐述。他无法摆脱尼采的幽灵，就像《二十世纪的小恐慌》无法摆脱马克思的幽灵，这决不是偶然的。因为只有对尼采进行反击的基督教徒才是坚定的基督教徒，不会在他所接受的马克思主义那里变得软弱。这就是在战后最早出现的两类沉思的关系。尼采向基督徒提出了最终比马克思主义更中肯地指出这种关系的一个问题；因为马克思主义的反基督教的理由仍然是社会学的，因而不会使人感到惊讶：人们立即反驳说，马克思只知道基督教的漫画式形象，只知道没落的、并希望用被顺从曲解的《新约全书》来掩盖资产阶级特权的基督教国家。但是，尼采却试图在基督教国家的社会衰退后面发现一种原有的、与基督教的存在联系在一起的衰退：“给过去的文明及其走向衰退的生命披上一层和平面纱的基督教，是否真的是对新生力量的一种毒害，是男性力量和自然恩惠的敌人（......）？（......）基督教本

身是否有一种固有的缺陷，其结果虽然因为历史的漫长和复杂性没有马上被看到，但最终还是显露出来了？”

埃马纽埃尔·穆尼埃试图利用“无神论觉醒”，就像利用“基督教觉醒”的挑战。

在“穿着深色服装的骑士”的带领下，基督徒的第一个方法是重新发现与尼采的对话相称的这种基督教悲剧的性质：超验性的悲剧，罪恶的悲剧，矛盾的悲剧——因为必须死于世界和介入世界，为罪恶感到痛苦，为新人感到高兴。但是，从这种悲剧到普通基督教徒的“新贵的诺言”，到忏悔者的“有点愚蠢的忧伤”，到“精神斗争的失意者或软弱者的生存困难”，到正直者的“精神怯懦”和“无生气和无活力的纯洁”，是一种怎样的衰落！

第二个方法是在真正的基督教的中心发现超越这种悲剧和最终把超越和绝望区分开来的原因：“在基督教的中心，在矛盾、焦虑和沮丧的苦行生活中，有一种朴素、自在、忍耐、忠实的谦逊和温柔的苦行生活，应该谈论软弱，超自然的软弱。”在穆尼埃看来，平淡和暗淡、怯懦和放弃的陷阱就在这种从悲剧到“软弱”的变化中。

“在**实际**流逝的，然后在精神自由之后被重新找回的时刻中，有一种生命的色彩和力量。有一种我们人类因信仰而产生的最初实在贫困。”

因此，基督教徒应该深入研究谦逊的意义，毫不留情地把谦逊和呈现出许多卑鄙面目的奴役区分开来：道德主义和条文主义，对脱离选择的精神方向的爱好，对马克思揭露的事件的顺从……。真正的基

督教徒是这种高傲的和自由的人，他只是在上帝面前屈从，决不在"从失势到对抗"的道路上松懈。

3.人和性格

如果我们不能发现早期研究中的文化的意向，如果我们不进行马克思和尼采的会合所提出的双重自我批评，那么我们就不能研究本义的"哲学"著作——《性格论》，《存在主义引论》和《人格主义》[17]。

人格主义以两种方式明确指出了其哲学意义：一方面，它面对**人的科学**，面对**客观的**方法，以便能阐明人，另一方面，它面对**存在的哲学**。正如人们将看到的，这两个方面是相互协调的。

相对其他两本仅仅就篇幅而言的小书，应该把《性格论》放在首位；但是，在许多方面，哲学家的著作通常是可比较的。这本书首先与写作的处境有关；监狱生活的无所事事和在迪厄勒菲特的长期隐居使埃马纽埃尔·穆尼埃有一种与哲学家和心理学家相似的态度；在这些特殊处境中写成的著作表明了穆尼埃为《精神》撰写的理论作品可能具有的意义。另一方面，著作的观点把他置于客观认识和存在理解的边缘，科学和"个人秘密"的边缘。在心理生理学、精神病理学、精神分析、性格学、社会心理学等方面的大量阅读，使《性格论》一书成为几门客观科学在人格主义主题指导下整合在一起的一种广博的综合。

因此，这本书所关心的是**从客观认识的角度**考察人的概念的内涵。因此，人们可能错误地把人格主义置于与存在主义的对抗中；人

格主义的意义首先不是论战的，而是整合的：显然，人超越了客观，但首先要整合自然和概括自然。

因此，人的概念部分地与当代心理学家、精神病学家和性格学家用以战胜元素概念的“结构“概念一致。但是，当他进行研究的时候，“个人秘密”却引发了对从结构到类型，到纯粹统计事实的还原的批判：类型更可能表示一种界限的外形，人格障碍的外观，而不是表示内在的可塑力量的状况：“只有在我们不完全是个人的情况下，我们才属于某种类型。”同样，当人的主题部分地与病理学家的综合图式一致时，人的主题反对临床的观点：“这不再是作为个人心理现象的障碍，而是作为个人心理现象的主题，我们把心理现象当作最后的对象提供给性格学家

更一般地说，穆尼埃不把性格局限在**材料**中，他试图证明有肯定能力的自我如何重新把握自己的性格，有时，顺从自己的节律和倾向，有时，补偿自己的缺陷，但始终通过一种价值提高的作用来完成自己的意义。从此以后，这种开放的性格学近似于伦理学：如果性格既是给定的，也是有意识的，那么一门纯客观的科学就不可能研究性格，因为需要感应的直觉和投射的意志。在这方面，最具有柏格森主义特征的注释（例如，性格学家与小说家的接近超过与博物学家的接近，见第42页；作为一种个人意义的个人解释的理解，见第45页）不仅与这些注释所贯穿的结构分析不可分离，而且也与整个人格主义的教育学不可分离：“仅仅在符合人的本质的一种人道主义的意志中，才有人的认识。”“只有那些对人的将来有一种设想的人，才有资格解开

活人的秘密。”因此，直觉既取决于客观的科学，也取决于“战斗的科学”（前言）。

所以，这种谨慎的意向使这部科学著作与人格主义联系在一起。反过来说，令人担心的是汇集在一起的知识不能增加冲动的分量。但是，最好能进入这部巨著的深处；其固有的节律将在漫长的曲折道路中重新显现出来，这个过程看来是主体所要求的：首先应该从最下面和最外面——社会的和有机的“气氛”——出发，以便描绘置身于环境，有根基的，只能把握他“所属”的一种环境的人（这就是性格的心理生理学，也是地理、社会、职业、文化环境的心理学的主题）；然而，也应该增加在低处和高处之间，在外面和里面之间的心理学家的居间作用，以便以各种方式反击层出不穷的二元论。长期以来，人们考察易感性的最初活动，它们表示“基本的心理震动”，然后考察心理力量的状态和所有“在生命流动中采取的最初态度”，它们表示**生命的接受**，即人对环境挑战的最初反应，但仍然与震动的力量一起作用（我是指第322—326页关于慷慨和贪财的论述，这些出色的描述正是我们的朋友的风格：这是对金钱和财产的道德和经济方面的研究，对创造和才能的形而上学反省的最重要直觉之一）。此时，仅仅在此时，**为了现实的斗争**才占有一席之地，但还不是在认识论的狭义上，而是根据我们与我们的各种行为、环境斗争的范围，并非不包括只有想象能进入的这种“比现实更现实的现实”。

值得注意的是，穆尼埃并没有在我们对环境挑战的所有反应中突出意志的作用；在他看来，意志只不过是我们诉诸行动时对障碍的焦急：“意志只不过是从其进攻性方面，而不是从其创造性方面来看的人

的行为本身。”总之，这部著作完全不是唯意志主义的，从下面——从生命冲动方面看，从上面——从创造的恩惠方面看，从侧面——从他人挑战的方面看，它与维持自我的肯定能力的想法是一致的。这就是为什么这部著作还没有完成对“意志的崇高和贫困”的评估，但又回到了两个理由：他人提供给他的理由，空间以拥有的所有东西提供给他的理由。因此，“他人的表演”和“拥有”在性格的多维度理解上增加了新的方面。

在价值提高、智慧和宗教生活领域中，他还发现了其他的方面；值得注意的是，在这部论述完整的人的著作中，这些观点并不是相互补充的，而是在一种可逆的相互关系中蕴涵着的：因此，自从生物对最初的挑战作出最含糊的选择开始，“原始的性格”就开始起作用，相反，意志需要通过构成不可战胜的性格特征的“道路和界限”。

这就是这部复杂的著作的内在必然性。

同时，我们看到在何种意义上人就是性格：当人面对人的科学，表明自己有能力整合和超越人类学认识的所有维度时，性格是人的另一个名称。

4.人和存在

整合和超越客体，这就是对一种认识的批判和一种本体论来说的存在的意义；因此，只需揭示这种批判和这种本体论，就能对各种存在哲学进行比较。

但是，人格主义把法国的存在主义蓬勃发展之前的全部经验，特别是从思想到行动的预先联系的经验放到这个新的参照面。

在这方面，《存在主义引论》特别关注学说的研究。作为历史的引论，这本小书是很出色的，尽力按照最广的角度展现各种存在主义，尽力不使各种存在主义局限于让-保尔·萨特的存在主义。因此，人格主义又重新回到一种涵盖面很广的存在主义传统中：“一般地说，我们能认为这种思想的特点是人的哲学对极端的观念哲学和事物哲学的一种反应。”

可以有趣地看到，埃马纽埃尔·穆尼埃执意与文明决裂，却非常强调他依据的传统的哲学连续性。这并不令人感到惊讶：自1932年以来，穆尼埃就强调指出，“人格主义的和团体的革命”是在价值永恒的基础上发展起来的，这个革命应该给予过去的要求一种新的历史出路。此外，揭示各种存在主义的当前规模和传统一致的意图并不是与“思想”运动的主要担心无关：穆尼埃使基督教人格主义接近伟大的存在主义传统之一，另一方面，指出在存在主义的所有关系之间有一个共问的起源，有一种提出共同的问题和主题的共同方式，继续致力于一种重视哲学的多元论和保留中心意向的整合。

这个意图是通过一种固有的方式表现出来的；穆尼埃不写一系列关于各种存在主义的专著，因为每一部专著需要对起源、影响和演变关系进行真正的批判，他想提出一些共同的“引导主题”，并根据它们依此确定各种传统。

如果我们考察这些“引导主题”，那么有两点非常明显：首先，人格主义只有借助于传统哲学，特别是大学哲学的分裂，才能整合到存在主义哲学中：认识论的主导地位的结束是这种分裂最明显的标志。认识的问题可以这样来表述：某个物体何以能成为一个主体的客体？

用唯心主义的话来说：在主体方面，谁能使物体显现为一个为了主体的客体？因此，认识的问题涉及到的是人，但从人那里仅仅保留了能使物体的范畴成为可能的这个方面。因此，最终说来，一个已知的和已被解释的世界的一致性是认识论关注的东西，即使问题仅仅在于主体和主体的可能性。各种存在哲学都力图把认识者放回存在者之中，把主体放回人之中。在这里，忽略存在者是"哲学的原罪"。把认识的经典问题重新整合到一个更广的问题中，首先就是在整体上提出人类命运的问题；优先被给予一种**变化**，在那里，自由和身体，死亡和过错，激情和习惯，历史和私生活是反省的主要挑战。人格主义并不认为自己与这种变革无关，因为它对此作出了贡献。这就是为什么《存在主义引论》的"引导主题"类似于《性格论》和《人格主义》的主题。按照1936年的表达方式。"人格主义的觉醒"就是存在主义的"哲学觉醒"。

然而，我们要在这里指出第二点，虽然有类似，但在**最初的意向**方面还是存在着一些区别；即使各种存在主义使认识的问题从属于人类命运的一种解释，但它们仍然保留了思辨的和理论的表达方式，这种表达方式继续使它们类似于经典哲学的传统。"体系"和"客观性"的批判表明了在认识者和世界之间关系问题的永恒性。因此，存在主义第一次是一种经典哲学：通过它对人类存在者的处境所揭示的认识范围的反省；因此，对普遍和特殊、本质和存在、概念和"存在量词"、秘密和问题的讨论具有重要意义；重要的问题也是真理的问题——即使人们谈论存在者的真理，主观的真理；或者，换句话说，问题仍然是理性的问题（卡尔·雅斯贝斯说，**永恒的哲学**绝对是理性的赞歌）

——即使人们走到极端，把“englobant[18]理性”和无个性特征的和分析器的知性对立起来。——存在主义的哲学希望重新拥有客观性，重新制定一种新的可理解性，它经常冒着这种词语，一种新的“哲学逻辑”的风险。

在我看来，人格主义的积极的和展望的特点继续有别于存在主义的批判特点；诉诸行动的要求最终战胜了阐释意义的要求。

从本质上说，通过研究一种新的本体论，存在主义第二次类似于经典哲学，因为只有新的本体论能使存在主义摆脱无聊的长篇大论和悲怆的错误。其基本问题是：为我的存在，为他人的存在，为世界的存在意味着什么？什么是存在者的存在，一般的存在？海德格尔曾经说，最后一个问题还没有被彻底研究过，只是通过人类命运的解释被提出的；当我把人的思维解释为偶然的、存在着的、就是如此的，我就已经想到这个问题；虚无的概念仍然在本体论的范围中，在雅斯贝斯看来的“数字”，在加布里埃尔·马塞看来的“秘密”也同样如此。

在我看来，穆尼埃和存在主义本体论的会合可能是这样的会合：他的著作的教育意向超出了纯哲学的问题——批判和本体论——但是，按照上面的说明，它有哲学基础的价值；它称得上是一种哲学。为什么？

当这种会合投射在一种批判和一种本体论之上时，促成这种会合的意向在哲学中引入了一种感觉力，更确切地说，一种判断力。

不仅仅应该在《存在主义引论》中，而且也应该在《性格论》和《人格主义》中看到这种区分在起作用。他倾向于利用“存在主义的表

演”，利用焦虑的主题，利用非理性主义，利用体验和虚无在存在中的呈现。

1）首先，穆尼埃比任何存在主义者都更强调人与自然，或如同他经常所说的，人与物质之间的联系和紧张。他坚持他对人和个体这对概念的最初分析，继续用这对概念来描述两个方向，而不是描述两个方面：出现或超越的方向和消失或合并的方向，他继续揭示在文明态度中的这种双重运动。然而，在十五年之后，本体论的观点变得越来越重要：人格主义“明确提出了结构”（《人格主义》，第6页），以人的名义研究“人固有的存在方式”（《人格主义》，第9页）。从此以后，词语“自然”和“物质”比词语“个体”有更广的含义，暗示一种比在《精神》的一篇按语中范围更广的辩证法，穆尼埃称之为人和宇宙的辩证法[19]：《二十世纪的小恐慌》中悲观的乐观主义，对人类命运和使命的统一的所有思考都包含其中。

2）在所有存在主义中占有重要位置的“他人主题”在人格主义中产生了同样的共鸣：但是，在这里，个人和团体之间关系的预感也作为在存在主义分析的迷宫中的一种批判探测器起作用。人的创造性首先表现在交流中，而不是表现在孤独中（《人格主义》，第35页及以下），这决不是偶然的。因此，重要的是重新发现“创造活动”的本体论意义，自我正是通过这些意义向他人开放，从自我烦恼走向自由，从贪财走向赠与。

但是，当埃马纽埃尔·穆尼埃非常接近加布里埃尔·马塞的时候，他又一次转而攻击“精神的反集体主义”，并在技术的和抽象的社会机器中寻找基本的中间团体。我甚至发现穆尼埃的最后一部著作比其他

著作更关注“理性”：“如果思想是不可交流的，因而在某个方面是非个人的，那么思想就不是思想，而是妄想。客观的科学和客观的理性是主体间性的不可缺少的支撑。同样，权利是一种不可缺少的中介。”这部著作以同样的精神强调人类的时空统一性的观念，人类的时空统一性至少被理解为“向着个人宇宙的统一的运动”。

这一点解释了穆尼埃反对萨特的分析：例如，关于目光的分析；只有在我不能自主的情况下，他人的目光才能把我定为物体；当我退缩的时候，我觉得他人的行为是侵犯性的，但是，在这种情况下，“在不能自主的预先计划中，而不是在我的主体的自由中，我把他人理解为物体，在同样的情况下，我倾向于把他人当作侵犯者。”（《存在主义引论》，第103页）

3）从此以后，穆尼埃非常审慎地，以个人生命的“互补冲动”引入了静心，神秘，特殊性和决裂的主题。前面对私生活、金钱和财产世界的批判仍然是不言明的，表明这些基本范畴因分离而被割裂和歪曲：存在主义的主题“没有看到构成了其存在的和解，接受和赠与的自然倾向。”

《人格主义》也不像《性格论》仅强调意志那样，突出自由的主题；把自由放回“人的整个结构中”，不仅仅在于把自由和自由的条件联系在一起——在战争期间写的文章的集子里，有一篇叫做《有条件的自由》——而且也在于承认使自由成为“至高尊严”的价值：“我的自由不仅仅是涌出的，而且也是有序的，更确切地说，是被唤起的”；在这里，穆尼埃接近舍勒，布贝尔[20]，哈特曼，加布里埃尔·马塞——

但是，按照他自己的方式：对资产者和幸福的批判和在战前提出的“团体苦行”，继续构成了这种价值哲学的具体内容。

4）最后，在穆尼埃看来，自由“不是人的存在，而是人成为人之所是，充分地而不是被迫地成为人之所是的方式”；“人不是存在；人是向着存在的运动，人只有作为人向着的存在，才是确定的。”价值就是表示这种向着存在运动的行动意义。

这就是与萨特决裂的主线。

穆尼埃不仅仅指责萨特把人类命运的解释和他系统地收集到的真正“绝望”体验当作典型和标准的做法。“对存在的愤怒是否仅仅表明因缺少加布里埃尔·马塞所说的人与生命的婚姻关系而产生的不满？”（《存在主义引论》，第60页）。然而，在方法的不一致后面，有一种真正的形而上学对立：“哲学的荒谬包含一种充满热情的要挟。正如哲学的荒谬经常导致争论，人们似乎只能通过一种卑鄙的行为或哲学幼稚症来研究理性或在世界上的存在，一种立场似乎只有在站不住脚的情况下才是不可反驳的。我们不怕威吓。即使没有否定一切的勇气，也至少要有否定的勇气。”（《存在主义引论》，第62页）在这里，我们重新发现了《基督教的对抗》的特点：区分就是把悲剧和绝望分离开来的刀片。在穆尼埃看来，萨特的存在主义最好被叫做不存在的存在主义，因为它不承认和不接受慷慨和宽宏，在人的内心，慷慨和宽宏表明人的存在是在其意志的深处矛盾地赠与人的。存在的赠与使一种**为**存在者的真理成为可能，一种**在**存在者和存在者**的**本质**之间**的交流成为可能，而存在者的本质是其创造和革命的永恒方式。

如果需要概述“人”和“存在”这两个词语最初表现出的异同，那么我们能指出两点：

人和存在首先涉及到不完成相互包含的两类成见：一方面是道德和政治问题，与一种文明危机联系在一起的“教育学”意向；另一方面是与经典“哲学”传统处在紧张之中的批判和本体论反省。

另一方面，一旦人们站在存在哲学的批判和本体论的立场上，人就是确定存在的解释的一种方式；这个词语强调人格主义教育学使之变得不明确的存在的某些方面：这些就是我们刚才强调的方面，它们是关于人类存在的实现的物质条件，这种实现的团体道路，其价值的倾向，比实现本身更内在于实现的在存在中的基础。

我们倾向于使人的所有新观点从属于旧观点：一种直接作用于“二十世纪革命”的具体的伦理学研究。《性格论》提出的与人的客观科学的对抗，指出了还没有在存在主义的问题中被讨论过的另一个研究方向。因此，人和个体，人和性格，人和存在，是指出不同的研究领域的表达方式。

尽管埃马纽埃尔·穆尼埃不能把所有的方面集中在一起，但他已经看到了人的主题的多维度意义。然而，在我看来，我们给予他的东西是比多维度的主题更隐蔽的某种东西——在思想和生活的两种风格之间难得的一致：在古代的基督教伦理学家之后，他称之为**力量**，或**对抗**的道德的一致——和内心的**慷慨**或**宽宏**，而慷慨和宽宏能用宽恕和仁慈的某种东西减轻道德力量的紧张；这就是一种“伦理的”美德和一种“诗意的”美德的巧妙结合，它使埃马纽埃尔·穆尼埃成为既顽固不化，又作出奉献的人。

---

[1]埃马纽埃尔·穆尼埃（Emmanuel Mourner，1905—1950），法国哲学家，在两次大战之间的思想和社会运动中起着重要作用，1932年创办《精神》杂志，揭露资本主义世界中经济、政治的无序状态和资产阶级个人主义，他的"人格主义"试图对基督教和社会主义进行综合。其主要著作有：《人格主义的和团体的革命》（1935），《性格论》（1946），《存在主义引论》（1946），《人格主义》（1949）。——译者

[2]《人格主义的和团体的革命》，《精神》丛书，Aubier出版社，1935年（《穆尼埃著作》，第一卷，Seuil出版社）。

[3]《人格主义》，《我知道什么？》丛书，法国大学出版社，1950年版（《穆尼埃著作》，第三卷，Seuil出版社）。

[4]《为人格主义服务的宣言》，《精神》丛书，Aubier出版社，1936年（《穆尼埃著作》，第一卷，Seuil出版社）。

[5]贝玑（C.Péguy，1873—1914），法国爱国主义作家，在第一次世界大战中战死。——译者

[6]纳粹德国1937年在魏玛建立的最大集中营之一。——译者

[7]在《哲学家埃马纽埃尔·穆尼埃》的论文中，我不能说明为什么教育学包括政治，我想指出它包含政治，并把它放在一种更广的观点中。资产者的典型形象仍然使金钱的问题成为穆尼埃的所有社会学分析的关键：《金钱和私生活》，《反资本主义》，《论所有制》等（《人格主义的和团体的革命》，第147页及以下），《从资本主义

所有制到人的所有制》（Aubier出版社，1934年，收入《有条件的自由》，1949年）。应该看到为什么支配穆尼埃对所有制和社会主义的看法的"需要伦理学"和他的教育学联系在一起。但是，哲学研究不应该不解释对反技术主义偏见的持久斗争："人格主义不是文明人躲避文明的世外桃源，而是在重新创造相应的文明时应该提倡的原则。"（《人格主义的和团体的革命》，第152页）

[8]《有条件的自由》。三篇论文：《人格主义和基督教》（1939年）；《从资本主义所有制到人的所有制》（1934年）；《无政府主义和人格主义》（1937年），载《穆尼埃著作》，第一卷，Seuil出版社，1946年。

[9]"教会从圣托马斯的'自然主义'中保留的东西首先是作为其灵魂的基督教人道主义的论断。"（反驳路德，实在论政治家的正统观念和悲观主义）"……这就是人的最有风险的构造物应建立在原有的和本来的基础上的观念。……"（反驳理性主义人类学及其不需要结构和基础的人通过人的创造观念）"……正是在这个意义上，天主教政治始终把关系的价值、时间的力量和梦想的界限与福音主义的或理性主义的空想联系在一起。"

[10]关于保罗·兰兹伯格（Paul Landsberg），请参阅《精神》杂志中的文章：《反对上帝的无政府主义者》（1937年4月）；《对个人介入的思考》（1937年11月）；《神话批判引论》（1938年1月）；《卡夫卡和隐喻》（1938年9月）；《行动的意义》（1938年1

0月）；《论婚姻哲学》（1939年4月）；《对战争哲学的思考》（1939年10月）。——《人格主义的问题》，Seuil出版社，1952年。

[11]《什么是人格主义？》，Seuil出版社，1947年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[12]《二十世纪的小恐慌》，Cahier du Rhône，La Baconnière和Seuil出版社，1948年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[13]《基督教的对抗》，Cahier du Rhône，La Baconnière和Neuchâtel出版社，1944年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[14]《性格论》，Seuil出版社，1946年（《穆尼埃著作》，第二卷）。

[15]《存在主义引论》，Denoël出版社，1946年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[16]那喀索斯（Narcisse），[希腊神话]对水中自己的倒影发生爱情、憔悴而死的美少年，死后变为水仙花。——译者

[17]《性格论》，Seuil出版社，1946年。——《存在主义引论》，Denoël出版社，1946年。——《人格主义》，“我知道什么？”丛书，法国大学出版社，1950年。

[18]englobant是雅斯贝斯的术语，指不可确定的，既在存在之内，也在存在之外，构成存在的最深刻、内在的和超验的原因的现实事物。上帝和我就是englobant。——译者

[19]《人和宇宙》（报告），1949年5月，第746—747页：人是宇宙的概述和语言："在整个宇宙的神化中，人使宇宙人化和整合宇宙……，可以说，人继续最初的创造冲动。"穆尼埃并没有忘记宇宙对堕落事实的冒险的威胁。在《二十世纪的小恐慌》的结尾，他阐明了这种人和宇宙的观点。

[20]布贝尔（Martin Buber，1878—1965），德国犹太宗教哲学家、《圣经》翻译家、20世纪精神文化生活中最有影响的人物之一。60岁时，逃出纳粹德国，移居巴勒斯坦。曾任以色列科学和艺术学院的第一任院长。——译者

II
言语和实践

真理和谎言

人们希望能通过对统一的赞美来开始真理的沉思：真理不是自相矛盾的，谎言则是各种各样的；真理使人聚集在一起，谎言使人分离和冲突。然而，不可能由此开始讨论：**大一**（Un）是一种过于遥远的报偿，它首先是一种恶的欲望。这就是为什么本文[1]的第一部分旨在分化我们的真理概念。我试图证明，澄清真理的方面或**范畴**的探索并不纯粹是一项学术工作，它也符合分裂的历史运动；文艺复兴就是意识到真理的多维度性质的时期；正是通过这种历史过程，真理的问题与我们的文明运动本身联系在一起，并适合于一种知识社会学。

但是，统一和**整合**过程反击这种分化过程，本文的第二部分就是讨论这种相反的过程。解释这个过程将是本文的关键：我试图证明，真理的统一既是理性的愿望，也是一种最初的暴力、一种错误；我们因而碰到一个模棱两可的问题，崇高和罪恶的问题；正是在这个问题上，谎言十分接近真理的本质。我们将直接讨论与我们的文明的解释有关的问题方面。从历史上看，用暴力统一真理的愿望可能来自和已经来自两个极：宗教的极和政治的极；更确切地说，来自两种**权力**，教权和俗权。我试图证明，真理的宗教综合是在信仰者看来属于启示

真理的特殊权力的罪恶，正如真理的政治综合是败坏在我们的历史存在中自然地和真正地占主导地位的政治功能的罪恶。因此，我将说明神学真理能对真理的其他方面行使何种权力，神学真理能在何种"末世学"意义，不是"系统"意义上统一在信仰者心目中的全部真理范畴。同样，我应该阐明历史哲学在把真理的多个方面统一于一种惟一"意义"的意图中，在一种惟一的真理辩证法中的界限。

因此，我的分析的关键是：真理范畴在我们文化历史中的多样性——我们的统一愿望的含糊性，作为理性的任务和作为暴力——神学综合的"末世学"本质——通过历史哲学的综合的纯粹"可能"性。

人们也许已经猜到，谎言的精神与我们对真理的探索交织在一起，正如涅索斯的内长衣[2]与人的身材联系在一起。

真理范畴的分化

首先，真理概念是最简单不过的：传统用一种**一致**，一种在我们的判断（肯定和否定）能力方面的一致，一种我们与现实对话的一致来定义真理。其次，传统用一种我们与我们自己的一致，一种在诸精神之间的一致来定义真理。我们要记住真理行为的样式：这是我们处理"按照……"和"如同……"的方式。

然而，乍看起来，这种真理定义纯粹是形式的，正如能作为真理参照的"实现"一词。有一个特例：意义的清晰是因为意义是微不足道的。我们的思想的一致只不过是一个已经有结构的范畴的简单重复，我们的言语不揭示任何东西，不创造任何东西，不争论"天下雨"和"墙是白的"；这就是特例；不容置疑，人人都知道这一点。只要我们从这

些普通的和不必深究的真理出发，显然，“按照……行事”和“如同物体的本质”的行为与一种完全在于把事实当作事实和组织实在事物的工作联系在一起。

我们将立即转到实验科学的领域；它是最熟悉的、也是最难解的和最晚产生的真理活动。

实验科学组织实在事物的方式产生了与它的方法论特点紧密联系在一起的一种真理。首先，不研究可见的实在事物的数学家必须到达某种水平，然而，这种精神却大胆地假定只有能用数学来解释的实在事物的方面才是“客观的”，被感知的性质只是“主观的”。这种精神的决定有一部历史（科瓦雷写的历史）：它可以追溯到伽利略。正是这个文化事件，即实验科学的诞生，加速了真理的哲学和神学综合的分裂，至少使这种分裂变得明显；因为正如人们将看到的，这种精神解决只是作为意向或愿望存在的。

那么，是否可以说真理的这个方面能够成为真理的惟一参照面，是否能公开主张科学真理的一元论？科学“事实”的概念所确定的性质已经使我们看到产生真理的工作——实验真理得以被证实的检验工作——与指导这项工作的方法，与用数学工具来定义目标的解决紧密联系在一起。正如迪昂[3]所指出的，甚至连工具也不是科学事实和检验器，以前所有科学的具体结晶，已经实现的理论。因此，真理看来与检验过程，即工具的可能性，与一门科学特有的方法论（它决定了一个物理、化学、生物和心理事实）和一般的实验方法紧密联系在一起。

这就是为什么实验真理把真理的其他方面放在它的外面；人们能大致证明实验真理如何把真理的其他方面包含在一个“范围”内。

首先，实验真理假定它所排除的东西：来自人类感知的世界的信念。构成我们的生活环境（Lebenswelt）的声音，颜色和具体的形状被认为是主观的；然而，之所以我们在世界上，是因为存在着被感知物。在学者看来，这不仅仅在其科学之外的生活中——在他看来，太阳照样升起，面包和葡萄酒照样以口味和稠度等著称——而且也在其科学生活中是真实的：他所研究的科学对象是他感知的这个世界的规定性，因为在这个“世界”的范围中，他的研究本身是在物质世界之内的；此外，实验室中的这些文化物体，诸如望远镜中的十字标线，指针的摆动，粒子在威尔逊云室中的路线，都处在这个被感知的世界中。

因此，人们不可能无止境地想象被感知物在实验中的变化，因为被感知物仍然是科学的客观性的存在标准。我们第一次发现真理在客观性和被感知存在之间的两重性；这种两重性立即表现为一种相互包含，一种“范围”。这对于我们在下面解释真理的统一来说是很重要的；我们不能把这种“范围”归结为一种“等级”，更能满足我们的综合精神的概念。

我从这个例子开始讨论，因为这个例子是最合适的；然而，它涉及到我们的道德和文化成见。

我们已经说过，同文学、神学、政治学一样，实验科学的产生是我们的文化历史的一个事件；我们像称呼房屋、书籍、剧院、语言和礼仪那样称呼实验室及其文化物体的工具。所有这些文化物体不仅仅

扎根在这个被感知世界的实际存在中，而且也是由文化活动和文化生活产生的，主观上被当作人类产物的科学是其中的一个部分。

不过，科学在对感知物体进行还原的同时，也对文化物体进行还原。此外，科学把作为这种文化承载者的人还原为同样的客观性的测量；生物学、心理学、社会学是自然科学的分支，在这些科学中，人和科学对象一样，没有任何特权。不过，自然科学把人当作一个物体，必须**以**一种科学活动，作为主体的人，科学活动的主使者**为前提**；但是，只有在人的整个实践的一种文化生活内，人被还原为物体才是可能的。在这种文化生活内，科学只不过是各种实践中的一种实践，正如胡塞尔所说的，是一种“理论的实践”，它是由悬置一切感情、功利、政治、美学和宗教问题的决定，仅仅把符合一般科学方法标准和某个学科的特殊方法论标准的东西当作是真实的决定构成的。

因此，我们遇到了一个新的“范围”，作为科学对象的人和作为文化主体的人的范围。同时，出现了真理的一个新的方面，与人的整个实践的一致和人的活动范畴有关的方面：这就是该词在最广的意义上的道德方面。

我们应该立即回过来讨论棘手的道德真理概念；我们暂时仅限于用排斥和相互包含的双重过程使各种真理范畴显露出来。我们已经用这种方法概述了在感知、认识和行动之间一种的三角辩证法。被感知物及其世界范围，在某种意义上包含了作为我们的存在的大舞台的认识和行动；实验室，科学在劳动中、在福利中、在战争中的应用，使科学具有一种感知的呈现，科学和我们的生、我们的死联系在一起。

不过，科学认识也包括一切，因为科学就是被感知物的科学，生物、心理和社会生活的科学。在这个意义上，我们深受基础科学的影响，我们"差不多"能理解学者的研究对象：天空的无限，声音和光线的振动，生物的激素。

但是，人们也能说行动包括一切，因为认识和感知都是由文化造成的。

真正地说，这种三角辩证法还是非常粗略的；每一种态度都能以某种方式自为地被"辩证化"，不仅仅能产生它所排斥和需要的其他态度。当我说这三个因素中的每一个因素内在地被"辩证化"时，我的意思是每一个因素都受到一种双重和相反的过程，一种**教条化**的倾向和一种**问题化**的倾向的影响。这就是显现真理的更巧妙方式。

让我们考察作为我们的第一基准点和真理的第一基准的科学态度。我们承认，科学的态度向我们提出了一种面对现实的惟一方式：实验的方式。事情并非如此。在许多方面，实验的方式是不考虑实在事物的数学方式的对立面和对立物。但是，科学活动是作为一种科学抱负和科学职业提供给人的。在历史过程中，科学活动不断地产生一种整合和系统化的作用（有时，独立产生的学科和分散的技术融合在一种能包括它们的方法论中）；科学活动不断地在各种不同的学科、专业和方法论中分裂。科学的分支仍然是我们的先决条件，但是，一系列科学的教条因中断和重叠而受到影响，它们使科学体系的概念本身成为问题。

这还不是全部。科学在真理的可能结构中之所以有一种惟一的地位，是因为在我们看来科学是试金石和真理的模型。我们认为，一切

真理即使不**来自**科学，也至少**如同**科学。科学能成为真理的模型，正如在我们看来，来自古希腊几何学的"知识形态"典范是毫不含糊的，能令人满意地和充分地回答向它提出的问题。正在结束的伽利略时代完全依赖于从伟大的亚历山大派学者那里流传下来的数学知识的模型；正是基于数学的条理性，人们开始用机械的方式探索可见世界，并取得了众所周知的成就。

因此，在另一端，能被数学化的实验世界完全符合数学的范畴。科学活动与其他活动相比（与伦理学、法学、经济学相比）越能作为范型，它就越没有问题。不明确性在两端重新出现：如果回顾数学起源的最初危机，那么数学就显示出行动、决定和活动，柏拉图在其中看到了数学存在——显然不是**在所有方面**都是绝对的，因为他已经在数字和图形中分辨出"位置的存在"，比哲学辩证法得出的存在更低级的存在——；这些数学存在至少能连接思想，使一种**理解**成为必要。

人们决不能断定我们对真理的敏感性完全受到这样一种观点教育、熏陶或鼓舞：真理在我们的知性看来是一种奇观——展现在我们眼前的天上秩序如同数学秩序表现出来的有序之美的奇观。道德真理之所以在像康德那样的人看来有某种崇高，是因为这种秩序"要求"思维进行复制：我们头顶上的星空和我们心中的道德法则……

在我们探索世界的另一端时，一种能量的发现回答了这个基本危机，这种能量不再是像古人沉思的天上秩序那样的奇观，而是，一种像对人类活动的惩罚的东西；人类能释放的核能，以及它所具有的所有可能性和危险，是与人类发明数学对称的活动。两种活动相互提问。同时，在没有阐明的数学公理系统之内和在物理学的核变之内的

一切行为，古希腊人的几何学和伽利略的数学物理学导致的一切科学行为，相对于数学危机和物理学危机的启发——相对于在我们目前进行的这种宏伟的科学问题化，突然显现为一种令人安心的，明确的和教条的行为。

我们不断地从古希腊“知识形态”中得出结果，并对这种“知识形态”提出质疑。从一个方面看，一切都要求我们在科学的人中教条地传授，一切都要求我们对没有经过某学科定量检验的方法不屑一顾：我们不是快要令人激动地解开生命现象吗？我们不是快要看到一门研究高级心理现象的真正科学吗？此外：除了科学在数学和力学实验范围内的这些迅速发展，一个新的理论化阶段不仅通过数学的发展，而且也通过数学与新的符号逻辑，以及物理学理论的结合正在开始。总之，一种科学的理性以笛卡尔和康德所不知道的规模在我们面前成形[4]。这是真的：这一切都要求科学智慧教条地传授，不承认科学的智慧被包括在内，并与我们在世界上存在的知觉意识和我们的责任的道德意识——与存在真理和道德真理发生冲突的这个“范围”。

然而，正是**问题化**的作用发生与科学智慧的教条倾向相反的方向上，并把科学活动重新放回存在和责任的背景中。

因此，理论的决定是数学的本原，实践的决定，甚至政治和军事的决定是由核能造成的。人类对某种发现的掌握提出了不再是客观性和知识的问题，而是人类事务的管理的问题。原子能的军事、工业和经济问题不是在原子理论而是在真实的范围内，而是在我们的存在的范围内被提出的。这个问题是在当前的世界中被提出的，它不是在物理学家想象的世界中，而是在我们**出生**，我们生活和死亡的知觉世界

中被提出的。正是在知觉世界中，我们的工具和我们的机器有一种道德意义，把我们的责任牵连进去。我们因而重新回到我们的"范围"。科学真理的外延包括作为物体之一的人，这种科学真理牵连到的责任表明科学活动被包含在承担责任的人的所有行为中，在人类"实践"的整体形式中。

关于科学对生命的征服，精确学科对高级心理现象和人的社会性的可能征服。人们也能这样说，这种征服比其他科学进步更能使人放弃这种身份，使人消失在物体中；但是，另一方面，这种征服比任何科学进步更多地包含一种**潜在的道德问题**：我们用这种力量能对生命和人类**做什么**？

事实是我们为人担心，我们看到人的危险，**因为**人的科学在开始和发展，这表明知识和道德相互包含的力量。为人的这些担心——在我们的许多同时代人那里已经转变成恐惧和绝望——是有益的，因为它们表明道德真理是人对知识进步的反击，总之，道德真理是人在被感知的世界中，在其他人们中的警觉性。

在道德真理的中心，我们重新发现了科学真理在自身中被"辩证化"和适合于感知、认识和行动"范围"的这种方式。

没有任何比道德意识更适合教条地传授；也没有任何东西比道德意识更经不起问题化。一方面，使个人的道德行为变得一致，就像使一种共同的传统变得稳定，在于**放弃**不停地**重新**评价其主要的选择，放弃重新检查其基本的价值，而是要把它们作为固有的信念保存下来，要依靠它们，以便轻松地和无所顾忌地走向新的处境。能作为断然决定和消除在日常决定中的犹豫的价值范畴，由此**被确定下来。**

我们选择的这种沉淀形成了一个在我们看来的道德“世界”，一种幸福概念，它是我们固有的道德标准和伟大文明的财富。因此，个体的和集体的历史缩合在一个稳定的范畴中。我们能有所**依靠**；道德真理的两个方面之一由此为我们形成：一种真正的行为在某种意义上就是符合……的行为，**按照**没有问题的道德范畴行事的行为。

但是，只要对一种成见、一种习惯和一种信念发生怀疑，所有一切就会顷刻发生动摇，“道德世界”的不稳定性就会显露出来，无止境的疑问就会侵蚀作为我们的行动基础的主要支撑，我们的道德状况的混乱就会控制我们。是否有一种强迫我们的力量？是否有一种能抵御我们的幻想，能抵御非理性行为的欲望的权威中心？这种疑问是道德真理概念的另一个方面：因为在这种怀疑中，在这种动摇现存秩序的疑问中，我们探求真实的义务，我们仍然按照更真实的、更原始的、能指导我们和吸引我们的要求行事。我们以为，道德真理应该是在对一种既有的，始终在手边的秩序的默默服从，以及有疑问的，也可以说令人怀疑的，针对比任何已经确定的习惯更容易被忘记的基本价值的服从之间的紧张的某种东西。

也许，在道德生活的所有矛盾的起因中，人们能重新发现道德真理的教条化和问题化的这种调和：只有当我为一种价值尽责的时候，我才承认这种价值；一种价值只有处在它与另一种价值的辩证法中，它才是真实的——公正，真实，等等；普遍性是历史性，等等。

我们不准备在这里讨论道德真理的理论；在大体上相对确定了真理的三个范畴之后，应该内在地阐明——或正如我们所说的“辩证化”——这些范畴中的每一个范畴，以便不仅仅证实真理就是存在真理的

范畴，而且也证实每一个范畴是由教条化和问题化的双重运动产生的。

因此，我们的现代意识不断地多元化。

如果我们把一种“一致”行为——即一种真理行为——能介入其中的其他各种维度重新引入这种三角模式，情况会怎样?

艺术本身包含真理。

重视的真理和怀疑的真理。

不重视材料的要求，就没有建筑学：石材的工艺不可能产生仿木，钢筋水泥的工艺不会重复石材的工艺；圆柱不能假装支撑拱顶。想象的事物也有小说家和读者都知道的真理：当一个人物的内在一致性，一个人物在想象中的完整形象支配作者并使读者深信不疑时，这个人物就是真实的。

但是，这种服从的真理也是成问题的真理。只承认其艺术的内在动机，不对其艺术的外在要求作出让步——迎合暴君，展现大革命——的艺术家是真实的。即使艺术家描绘当时的社会，即使艺术家预言新的时代，他也是真实的，如果他不抄袭**既有的**社会学分析，不沿袭**已经**发现的一种非美学表达要求的话。相反，他将创造在社会上和政治上有价值的新事物，如果他忠实于来自其真正的敏感性和继承的娴熟表达方式的分析能力的话。关于“真理的政治综合”，我们应该重新提到这一点。符合其内在动机的真正艺术是介入当前问题的，尽管艺术不愿意这样做，不愿意承认使之纳入一种整体文明的原因。

不管美学真理的这种政治处境如何，美学真理仍在我们的文化生活中引入一条新的分割和分裂线。一种纯美学的存在是可能的；所有

的其他人都是为了冒险；如果艺术家不能用抽象艺术的巧妙手法不断地使我们快乐，那么这个被感知世界——我们的存在的基础——的动人景象在我们看来会是什么呢？当艺术家掩饰颜色、声音和词语的韵味时，即使不是故意的，他也可能再现被学者埋没的我们的生活世界的最原始真理；在创造形象和神话的时候，艺术家解释世界，总是对我们的存在作出一种道德判断，即使他不讨论道德问题，尤其是即使他不讨论道德问题。**诗是对生活的一种批判**……

因此，真理的所有范畴在一种无边际的“范围”内相互冲突和重建。

在我们的文化历史的密码和超密码信息中，还应该引入另一个维度：**批判的**维度，这个维度是由苏格拉底、笛卡尔和康德的西方哲学开创的，旨在提出这个先决问题：有一种为我的或自在的“意义”何以是可能的？西方哲学在真理领域中引入了一种**提问**的力量，它既是破坏性的，也是建设性的，试图把特殊学科遇到的真理问题转变为一个外部协调和内部一致的问题。西方哲学把这个问题当作**基础**。这也是我们的文化传统的一部分。随着各种科学纷纷脱离被当作普遍科学的哲学，哲学的作用是作为所有科学的界限和基础的问题。同时，哲学产生了一种二次历史，对基础提出质疑的这种哲学主体性的历史。但是，这种历史并不是虚无的，因为生活的批判已经是一种新的生活，一种新的人际关系：哲学生活的方式；在各种科学，在法学，在伦理学中——我们以后会看到，在神学中——得到恢复的这种历史通过帝国和战争，跨过绝对的沉默，间断地继续进行，并在新的事业中立即重建。

作为任务和作为错误的统一——教权的综合

我们现在讨论这种思考的批判问题。源于古希腊思想的文化发展是人类存在的一种多元化过程，多元化能产生无数的对应点。

然而，我们要探讨的是统一。我们希望，真理不仅仅在它的形式定义中，而且也在它的结果是单数的。我们希望，有一种完整的意义能作为涵盖我们的整个文化活动的意义象征。对真理统一的这种希望表示什么意思?

在我看来，这种希望是非常含糊的。一方面，它表示一种要求，即一种真正的任务：一种绝对的多元论是不可想象的。这就是在康德区分理性和知性的意义上“理性”的深层次意义：知性适用于物体，体现在思维的结果中，它已经处于分散状态；理性是统一人们的思想、思维和行为，统一人们道德和幸福的最高任务。

如同理性的任务，统一是感情的任务；我把感情理解为对欲望、忧伤和快乐的方式，对追求的、已丧失的或隐约看到的统一的方式的模糊预先拥有；统一是人们所希望的。如果不能想象的话，我们就会在感情上理解数学家的快乐应该与艺术的快乐和友谊的快乐是**相同的**；每当我们预感到在不同的现实事物、观点或不同人物之间的深刻联系时，我们就感到高兴；统一产生的幸福表明**生活**计划比我们的文化分散更深刻。是的，**生活**最终必然意味着统一，好像先有原初的生活，未分裂的生活意志，然后有根据真理的所有维度的人类存在的文化大爆炸，以及在这种分散之外的另一种作为**理性**和**生命**的统一……

不管这种统一的愿望如何[5]，它是处在真理的始末。只要统一真理的要求进入历史，那么作为一项文明任务的这种要求立即带有暴

力的痕迹；因为人们始终过早地完成循环和回到原点。**已经实现的**真理统一就是最初的谎言。

不过，当统一的任务合乎**权力**的社会学现象时，与真理的统一——**这种**真理的谎言——联系在一起的罪恶就显露出来。这不是因为权力一开始就是有缺陷的；恰恰相反，权力是一种不可替代的功能。任何形式的人类政府在事物的管理中解体，是不可想象的。始终有人支配人的现象，即使是代理的支配。权力本身是无可指责的。但是，权力是对政权发生强烈兴趣的原因。正是出于对政权的强烈兴趣，有些人行使统一的职务。因此，暴力模仿理性的最高任务和感情的最坚定期待。含糊性的明显例子是，过失和崇高始终是难以分辨的……

真理的暴力统一的第一个历史证明——至少我们以为是第一个历史证明，因为这里的问题并不是详尽研究政权的问题——联系于关于真理的神学、神权和俗权（在这之后，我将在与"教会"一词对立的贬义上使用"教权主义"一词）。

我准备以一种基督教的观点，更确切地说，以神学和教会的观点开始讨论，我必须表明，如果我的立场完全是在一种"宗教改革的"意义上的，那么我希望，除了某些表达方式，我的立场在很大程度上与我的天主教教友相同。

在基督教徒看来，神学在其文化生活中引入了一个真理维度，应该根据以前的真理维度对它定位。但是，神学本身并不是一种单纯的现实事物：从我们研究真理的观点看，神学本身是真理的各个方面的复合体。在成为我们所说的暴力愿望之前，神学是一种服从的和屈从的现实事物；神学在自身以外的标准是**存在的**和**表现为人**的真理。神

学就以这种方式呈现出来，不可知论的社会学家至少能以现象学的观点来理解神学的呈现。这种**真理**决不是神学，而是神学的主使者。神学不能直接进入真理：因为这种呈现出来的**真理**只能通过一系列证明和证据到达我们。作为真理的证明的真理——指出的手指——依附于存在的真理；第一个证明是《圣经》；说教的真理从属于《圣经》的真理，以《圣经》的真理为依据，因为它在崇拜行为中向今天的团体传递和解释最初的证明。因此，之所以有说教的真理，是因为它合乎**真理和人**的证明。但是，由于说教始终是一种今天的行为，一种在目前的现代事物中的行为，所以它已经表现出人的真理的辩证特点；它也在两个死极——不符合时代的重复和言语对信教者团体的当前需要的冒险适应——之间被辩证化；因此，这种说教的真理始终追求一种可能是具有创造性的真实性。

神学的可能真理与这种始终在过程中的说教真理联系在一起，“圣师”的公开信仰则支撑这种可能真理。不过，神学必然是与一个国家或一种文明的文化生活相互影响的文化行为。

因为，神学是致力于**理解**的一种努力；不是在神学希望**启示**是可信的意义上，而是在一种双重的意义上：首先，神学是说教的批判，神学用上帝的言语来衡量说教的内容；对说教进行评价；但是，这种批判功能必须以一种整合功能为前提；对神学来说，理解就是在整体上理解启示的内容。理解就是把握一种整体性；当说教的主题在礼拜仪式的时间里相继出现时，神学希望使之成为一种整体的象征。因此，神学是一种像其他文化现实事物那样的一种文化现实事物；神学寻找意义和前后关系，神学进行整理和分类：整理和分类是信教者心

目中的生活主题（做罪人，被赦免，被惩罚，希望善终），生活的绝对事件的主题（化为肉身，十字架，复活，耶稣再临人间），总之，整理和分类一种完整的体验和一个完整的事件。一切辩证法都包含这种整理的反面——在化为肉身和赎罪之间，在个人皈依和集体生活之间，在现时生活和永恒生活之间，在历史努力和最终结局之间变得松弛——它是一种理解方式；它利用语言，哲学、法学、周围社会生活的概念工具，与整个文化相互作用。

神学与文化相互作用，不仅仅**整合**文化因素，而且也在功能上与旨在重新把握我们的整个存在的另一种意图**相反**，与哲学相反。神学的真理是由同样的极性构成的：可能存在一种与哲学无关的说教，但不可能存在没有哲学参照的神学，这种参照不可能不是一种刚刚产生的，至少方法论的对立。事实上，如果神学的理解是一种说教的批判，如果神学始终与一个信徒团体有关，那么哲学就是一种知性和知识的批判。其参照的基础就是理性知识的模型，更确切地说，就是现代科学，就像在某个时代产生的知性结构。一般理解的愿望必然与由于绝对的事件，由于对这些绝对事件的体验，与神学的理解愿望处在紧张之中。通过现在应加以说明的权力和暴力的变化，这种极性表现出它的戏剧性特征。

神学不仅仅通过它的理解方式，而且也通过它的权力特性与文化相互作用。权力本身不是一种额外的社会事实；权力是信教者承认的启示和真理的一个基本方面。启示的事件能改变**我的**生活；这些事件也是一种新的团体存在的基础；在这个意义上，它们是对**我的**生活和对**我们的**团体的权力。上帝的言语是通过其为我和为我们的意义的权

力。权力是宗教界的一种基本现象：上帝要把某些东西给我和我们。正如库尔曼（Cullmann）指出的，这是dogma（**教义**）一词的最初意义，比只能解释神学范围的doctrina（**学说**）一词更基本和更广：dogma是通过一个绝对事件的一种为我的范畴，并且潜在地包含doctrina。真理通过这种间接方式成为权力；连贯性也是这样表现出来的：言语的权力，《圣经》证明的权力，忠实说教的权力，神学的权力。

在基督教团体的"权力人士"看来，行使这种言语权力是可怕的顽疾，可怕的企图！因为这就是人对人的权力——教士和教会领导者的权力——上帝对人的言语权力看来证实了这种权力。社会学的特权和真理权力的含糊性包含在教会的现实的含糊性之中。

这种含糊性是宗教激情特有的陷阱。因为有一种宗教"激情"（pathos），它既是**神学的激情**（rabies theologica），也是权力的激情，并通常与专制精神和陈旧的狭隘意识一致。这种激情自以为在为真理服务，其实充满了背信弃义，如同一个阴影伴随着教会的历史和教派的历史。

教会特别想在既是一种doctrina，也是一种文明的一个体系中概括真理的所有方面，应该从教权的这种基本状况出发来理解教会的这种局部意图。这不是人们在中世纪试图把言语和一种世界体系，一种天文学，一种物理学，一种社会体系联系在一起的一个纯粹的历史偶然事实。这种意图在教士权力成为教权的激情偏向中有其根源。基督教国家的整个观念在于通过对统一激情的批判重新进行思考。这个宏伟的计划既表达了追求统一的人的崇高，也表达了教会暴力的罪恶。

正是在这里，谎言最接近真理：应该解释有教权动机的谎言；为了做到"一致"，需要多少诡诈呵，好像没有东西比谎言的一致更接近真理的一致！在天文学或物理学中的发现者试图向其他人隐瞒，甚至向自己隐瞒他的发现所包含的教权综合的破裂。圆滑老到，刻意安排，无言之语的手法，发表和收回意见的手段的时代还没有结束；今天，宇宙学也许不再提出这样的问题——至少用文艺复兴时期的语言——但是，昨天的生物学，今天和明天的人的科学已经提出和将提出几乎使伽利略付出生命代价的同样选择。教权的激情能产生极权政体将重新发明的谎言的所有基本形式：从一般的诡诈、掩饰和圆滑，直到骗取信任的手段——它是宣传的灵魂，旨在使一切信仰、习惯、概念和表象融合在呈现出光滑的、僵化的和能抵御思考和批判的溶解作用的一个表面的共同整体中。同样，教会宣传的有效谎言经常丢失它自己的阴谋的引线，被用作"花园里最狡猾动物"的伪装——欺诈——或固化在信仰中的欺骗。

在我看来，真理的分裂现象——我们已经从中大致认识到文艺复兴的精神——同时具有一种新的意义：我们已经把它描述为一种方法论分化的过程；这个过程能根据我们对教权综合的思考重新得到解释。

1）看来，真理的这种分裂首先是和基本上是教权统一的事实上的破裂。

2）科学的独立是这种破裂的特点：在这方面，伽利略事件的影响具有一种象征意义："地球仍在转动……"；这件事不是一个历史上的偶然事件；它概括了一个永恒的悲剧："启示"的专制真理和科学的自

由真理的悲剧。但是，这种独立始终有可能转向一种新的教条主义，转向一种自负的满足，面对神学家的激情，这种满足有它自己的“激情”（pathos）。

3）如果科学是破裂的原因，那么哲学及其刨根问底的力量就是反抗的动力。正是在这里，我们重新发现了我们对神学和哲学的极性的思考；但是，还应该加以补充：因为在两种整体理解和思考方式之间的方法论的极性也是一种激情的极性，一种罪恶的极性。因为如果有一种神学的“激情”，那么也就有一种哲学的“激情”；面对权力的“激情”，自由的“激情”就是挑战；哲学家不会爽快地承认这一点；疯狂的自由不能容忍言语的权力，“把孩子和洗澡水一起倒掉”，把教会和教士一起赶走，把圣保罗所说的“服从信仰”和服从教会一起扔掉。因此，在我们的西方历史中，神学和哲学通过自己的激情表达方式相互对抗；哲学揭露宗教裁判所，充当伽利略的辩护士，反对教会的暴力；神学家揭露哲学的庞大体系的混杂，特别是当这些体系是上帝的体系时。哲学家和神学家都揭示某种本质的东西，一个藐视真理，另一个服从真理；但是，两者也许都不可能自行克服缺点，以便能真正地说出支持自己的真理。如果没有合并和苦涩满足的精神，神学家也许不可能说出可怕的话：“我要清除贤者的贤惠，我要消除智者的智慧。”如果没有高傲，哲学家也许不可能享有令人赞美和令人生畏的苏格拉底式怀疑的自由。

4）在基督教徒看来，真理的这种暴力统一的破裂是一件好事。一方面，破裂标志着所有真理可能性的意识和人的气魄。另一方面，破裂表示言语的真理的净化；创造和再创造的言语不是一种科学的语

言，不是一种宇宙学，甚至不是一种伦理学，不是一种美学。它属于另一个范畴。在我们的激情结构中，这种分离只能是破裂的严峻训练，只能是失望的艰难磨练，因为分裂是弥合的惟一机会。对人的科学来说，对历史和社会科学来说，对心理学和政治学来说，这个艰难的过程仍然在进行之中。

在基督教徒看来，什么是真理的统一？它是一种末世学的象征，“末日”的象征。按照《歌罗西书》，“因为神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面。”[6] 既表示统一将在末日显现，也表示统一不是一种历史力量。我们还不**知道**为什么有一种数学真理**和**作为某个人的真理；我们至多觉察到某些宝贵的协调一致，这就是在教权统一的所有暴力综合和所有文化分开之外的“精神保证”。

这就是为什么一种“完整的人道主义”——真理的所有方面都和谐地处在其中——的概念是一种假象。人的冒险及其包含的价值的意义必然是**含糊的**：时间仍然是争论、辨别和忍耐的时间。

真实的政治综合

刚才关于“教权”综合的讨论有助于理解真实的统一的第二个愿望：通过**政治**意识。

在这里，我们来到有待于辨认的另一个交叉路口：事实上，政治有一个基本使命，能把人类存在的利益和任务集中在一起；地球历史的命运在政权中形成：城邦，国家，民族。在我们每一个人看来，在国家中的生活并不是如同我们的存在的其他方面那样的一个方面：参与其中的东西有工作和休闲、福利和教育、技术和艺术，以及生和

死，战争能使人想到这一点。这就是为什么在国家中的生活是包括习俗、科学和艺术的整体。我们只需通过科学、艺术和习俗是具有"公共"性的现实事物这个事实，就能注意到这一点；国家，作为"公共的"中央意志，在公共利益的活动方面却承担最少的责任；国家有最大的自由，这是不容置疑的。显而易见，我们处在政治和各种真理范畴的交叉路口。最终说来，没有在政治上中立的问题，即没有不对国家生活产生影响的问题。

我有意强调这些概念的黑格尔表达方式，以便简要地说明政治入侵真理领域。显然，国家是我们在第一部分加以分离的不同线条得以连在一起的纽结之一。

尤其从法国大革命以来，政治意识的形成，既与存在和真理方面的复杂性的时机相一致，达到一个危害的高度，也与我们社会的非基督教化使神学丧失号召作用的时期一致：在文艺复兴的胜利之后，教权暴力的继承是公开的。

国家如何能对科学研究、美学生活和道德生活行使这种支配职能？教会通过一种学说，通过一种权威性的学说即神学行使这种职能。从知识社会学的观点看，在国家的这种权力和人类研究的各个方面之间的这种职能，几百年以来是由历史哲学支撑的。

显然，所有的历史哲学都不适合这种职能；暴力只能在两种条件下进入这扇门。首先，历史哲学必须把自己当作是一种**意义统一**的研究；但这不是所有的历史哲学的情况。相反，只要历史哲学家以一种历史的指导动机描述所有真理方面和所有文化活动，他就开始对历史的不同倾向行使一种潜在的暴力，即使他仅仅想理解历史，而不是改

变历史。他说：“真理现在是、将来也是惟一的：所有的矛盾都将在一种更高级的综合中得到解决”；他不再理解未进入其构成规律中的东西，他在心理上取消了它，他在思想中清除了它。

在实际暴力的道路上的第二个条件是通过历史哲学把惟一的构成规律（也许是辩证的，也许不是辩证的）与一种社会力量和一个“历史人物”等同起来。法西斯主义的专制是最野蛮的专制，因为法西斯主义的历史人物局限于一个民族，一个种族；其历史哲学只不过是一种地方主义，没有对整个人类的看法，如果不包括对统治者的种族的屈从，这就是为什么极权政体是在纯粹状态下实现的。马克思主义的情况要复杂得多。在许多方面，马克思主义典型地是普遍的历史哲学：它不仅仅以历史唯物主义的名义提出社会力量的辩证法，而且还在无产阶级中看到普遍的和具体的现实，今天受压迫的无产阶级创造明天的历史统一。同时，无产阶级的观点既提出了历史**的**一种理论意义和**为**历史的一个实践任务，也提出了一种解释原则和一条行动路线。与法西斯的地方主义相比，无产阶级的世界主义原则上和基本上是起解放作用的。但是，按照辩证学家所说，在地球上的一个地区取得政权，又产生了以正统学说自居的一种历史哲学的所有专制结果。

这就是被当作历史哲学的低贱工具和高傲代言人的国家。从此以后，所有的研究，所有的假设，即使是科学假设，都由这个国家来展开、定位和选择；不再有独立的真理，不再有独立的科学“客观性”；通向文艺复兴的自由时代已经结束。人们认识到生物学或语言学的争论只能按照一种政治标准得到解决。

因此，通过权力和政权的棱镜，一种普遍的学说可能和一种种族主义学说同样专制，如果它以同样的方式理解其统一任务的话。**美国的生活方式**虽然过于年轻，不接受世界其余国家的历史提出的质疑，自我感觉良好，但同样能像接受“民主集中制”那样接受纳粹的遗产；从试图对存在和真理进行过早的综合开始，同样的暴力过程以同样的方式重复。

我不相信人们能理解历史哲学中所出现的社会学的重要意义，如果人们首先未清楚地意识到历史哲学遭遇到文化的分散过程的抵抗的话。我也不相信人们能理解这种意义，如果人们没有想到教权综合的历史作用的话。历史哲学是政治综合的动力，**正如**神学是教权综合的动力。在历史哲学的整合功能和中世纪神学的整合功能之间，功能的类似是明显的。历史哲学——不管是辩证的或不是辩证的——也兼有一项任务和一种错误。一方面，历史哲学是这种统一意志的具体出现之一，正是在这种统一意志中，我们认识到理性和感情的崇高；另一方面，历史哲学表明了废除“体系”的要求的最初暴力。

真实的政治统一的崇高和罪恶……

在真实的教权统一和政治统一之间的功能类似，更确切地说，在统一的各种工具或手段之间，在神学和历史哲学之间的这种类似，是通过在谎言领域中的一种奇特的相似表现出来的。谎言的教权起源和政治起源有一种明显的相似：机灵的服从和狡猾的不服从；巧妙地玩弄一切心理手段的宣传；不同政见的审查，书籍和电影的查禁；把一种文明的所有方面集中在一种不受外部批判的精神状态中的“灌输信

仰”的手法；苏格拉底式的怀疑转变为一种自我批评，旨在恢复暂时受到动摇的正统观念。

人们有理由提出反对意见：历史哲学，尤其是马克思主义的历史哲学，是整理纷乱的过去和促进一种理性政治的惟一手段，理性的政治能顾及无产阶级和有色人种的利益，能建立一种长远的世界政治。总之，马克思主义的世界主义实际上和本质上摆脱了“领袖”（Füher，Duce）[7]的浪漫主义暴力。

这是真实的；问题由此产生。我们对真实的神学综合的批判也不再是简单地消极。在我们的批判中，我们坚持统一的**末世学**特点。现在，应该坚持一般历史哲学的丰富含义和特殊的马克思主义辩证法作为**工作假设**；即作为研究者的**方法**和作为政治家的**可能**标准。

我们寻找条理性，我们需要条理性：在历史线索的交错中，一切假设都通过发现和综合简化的双重力量被证明是合理的。在这方面，和古代军事和朝代史中的战役、继位和瓜分的任意描述相比，经济-社会的图式具有明显的优越性；尤其是马克思主义的“重要假设”的解释功能具有政治的丰富含义，不仅仅能解释，而且也能指导无产阶级和有色人种的实际解放运动。但是，历史是非常丰富的；历史也接受其他的解释体系。我们必须为我们保留其他可能图式的**限制作用**，以提防一开始就带有过早的统一的狂热。

在我看来，其他的重要假设具有的这种**限制作用**也起到与在教权的意图面前的末世学概念相同的作用。它也值得人们重视。我并非不想描述其他的工作假设，我只是想表明出于何种基本的原因多种解释体系是可能的。为此，我把多样性放在历史发展运动的中心。我们撰

写的历史，回顾的历史（die Historie）通过实际发生的历史（die Geschichte）成为可能。之所以有多种可能的历史解读，也许是因为有多种"历史化"的交织运动，如果我可以用这种方式来表达自己看法的话。

我们继续同时研究在时期、危机和停滞与之不一致的年代里的多种历史。我们连接、放弃和再现多种历史，就像一位棋手同时下几盘棋，有时想到一盘棋，有时想到另一盘棋。

如果我应该进一步解释对历史的惟一性的重大错觉，那么我将毫不犹豫地说，其中隐藏着对时间的一种根深蒂固的错觉。我们以为，有与一种历史同时发生的连续轨迹和惟一的时间，它也许是圣奥古斯丁的两个城邦的时间，也许是科学和帝国的历史、哲学或艺术的历史。

事实上，我们从力学的直觉中借用连续匀速运动的模型，所有的时间都以这个模型为依据。因此，我们希望所有的历史事件都能标出一种未分化的和连续的惟一流动，这种流动可能就是时间**的**流逝。

我猜想，巴赫拉尔（Bachelard）对时间重合的思考[8]被运用到历史哲学的中心，对历史哲学造成了极大的破坏，从根本上损害了历史流逝的统一的假设。圣奥古斯丁谈到的伟大的"历史交响乐"——马鲁（Marrou）最近对之作了思考——是根据无数的轴心构成的，其中的每一个轴心都有自己的连接和延续方式，因此，所有的整体解读都是过早的。

因此，有一部科学史，它使发现的时间形成一定的结构，跨越大空隙，把一系列间断的发明成果一个接一个地连接起来；这些发明成

果已经离开了其发明者，在一种惟一的知识历史中累积和沉积，它的路线穿过经济-社会辩证法，帝国的盛衰。人们也能撰写具有自己的连接方式的各种其他历史。

技术的发现有一种十分相似的通过累积连接，通过资本化延续的方式。一个进步的时代就这样形成了，它不是我们的存在的惟一时间轴心，而是如同一支变化之箭穿过所有的历史；在这个过程中，没有东西消逝，一切都累积下来：中国人的火药，闪米特人的文字，英国人的蒸汽机，等等。具有同一种累积方式的所有历史——科学发现，工具发明，劳动、福利和战争技术的历史，所有这些历史都处在同一个时间轴心上，我们无憾地把它混同于按照天体运动规定的力学时间。这就是错觉的原因；一种与力学时间冲突的惟一历史节奏提供了日期，即重合和会合的图解，比如，交响乐总谱的小节线。

但是，其他的历史节奏也相互连接，它们不完全处在科学和技术进步的轴心上。文明周期的开始和结束，权力的形成和加强；在这里，时间所需要的范畴不同于沉淀和进步的范畴：危机，鼎盛，复兴，幸存和革命的概念；纽结和凸出的时间（在某种意义上，这种时间与微观物理学现象的周期结构更类似，而不是与运动学和理论力学的时间线性结构更类似）。

此外，一种新的文明的前进节奏不是一致的：它不是整体前进，也不是在所有方面都停滞。在新的文明中，有好几条追溯的路线。海浪不是在同一个时刻，在一个民族的生命的所有海滩涨潮和退潮。特殊的社会和文化行为的危机有它们自己的动机和它们自己的解决办法；因此，毕达哥拉斯时代的数学危机在很大程度上独立于一般历

史；它是产生这种危机的数学内部的挑战（正方形对角线的无理性）：这个危机源于数学的一种方法，有自己的数学解决办法。

音乐史也能引起同样的思考，尽管更加复杂；在某种意义上，人们能把音乐史当作一系列相对独立的音乐文字技术的阶段；但是，音乐的发展也表达了其他艺术和一般感受性的侧面启示，表达了公众的期待，乃至艺术事业资助者或国家的要求。一部音乐史是作为一系列音乐技术及其纵向动机形成的，也是作为一系列与伟大的创始人联系在一起的许多发明，作为时代的一个方面及其与文化和生活的其他活动的横向关系形成的。

因此，从物质和精神工具的进步看，历史是惟一的，但有许多成为多种历史的方式；历史不仅可分为连续的各个时期（这已经提出了很多问题），而且也可分为纵向的各条路线，它们没有同样的连接方式，不提出同样的时间问题。所以，“完整的历史”概念是一种概念-界限；一切辩证法都过于简单，被每一个系列所固有的纵向动机交织超越，被一个系列和另一个系列的横向相互作用超越。应该同时解读水平旋律线和垂直和弦的对位法。一切都把我们引向我们能确定其地位的最清楚的辩证法的**循环**特征。例如，在某种意义上，技术和工具的进步导致整个社会进程及其意识形态的上层建筑；但是，技术也取决于科学，特别是数学，数学是在毕达哥拉斯学派、柏拉图学派和文艺复兴时期的新柏拉图学派的形而上学的氛围中发展起来的；如果没有这些唯心主义的形而上学，甚至自然的数学化概念本身也是不可想象的。

因此，以单向和惟一自居的辩证法是“幼稚的”。人们能写许多历史：技术和劳动的历史，阶级和文明的历史，法律的历史，政权和思想的历史——不包括苏格拉底，笛卡尔和康德的主体性对历史提出怀疑的这部历史，即：哲学思考的二次历史。

在我看来，应该深入到问题的实质，从内部批判通过历史来解决真理范畴的统一问题的所有意图。历史和真理一样，是多元的；重要的是应该使思考避免用教条主义的历史哲学来解释权力的激情。

作为结束语，我强调这些思考对研究现代世界中的谎言的意义。

只要我们局限于真理的一般方面，局限于普通命题（“天下雨”之类的命题）的无力陈述——谎言的问题就仅仅与言语有关（我说了谎，我甚至知道或相信这不是真的；我不说我知道或相信是真的东西）。这种谎言必须以已知的真理为前提，反而具有真实性，真理反而是谬论。两个相反的范畴——谎言和真实性，谬论和真理——看来没有共同之处。

随着我们走向需建立和研究的真理，真理进入**结果**的领域，特别是文明的结果的领域。因此，谎言与人们追求的真理的结果有密切的关系；真正“隐藏的”谎言并不是与已知真理的言语有关的谎言，而是歪曲真理的探索的谎言。我以为已经涉及到这个问题：谎言的精神——它先于谎言——是最接近本身先于已经形成的真理的真理精神；这就是真理问题在真理和真理的各个方面的完全统一的问题中到达最高点的问题。谎言的精神通过中心，即通过其统一的要求玷污了真理的研究；**这是从完整性到极权的错误**。当一种社会学**权力**倾向于和或多或少能完整地重新组合所有的真理范畴时，这种转移就在历史上产

生。社会学权力有两种典型的形式：教权和政权。事实上，两种权力都具有一种真正的重新组合功能；宗教的完整性和政治的完整性是我们的存在的实际整合；这就是为什么它们是对谎言的精神，对从完整性到极权的堕落的两种最大诱惑；权力——特别是教权和政权——是堕落和潜在罪恶的原因。

根据上述对完整性、谎言和权力之间的相互关系的说明，真理的精神的任务可能是如下的任务：

1）在一种文明的具体生活方面，真理的精神在于重视真理范畴**的**复杂性；这是多样性的承认。我甚至认为，我们在哪里过早地建立**等级**，真理的精神就能在哪里区分真理、**范围**的这些范畴。（我已经指出在作为我的存在界域的世界，自然的科学客观化，以及伦理、美学和功利等评价之间的这些范围之一。）"**范围"是对过早的统一来说的一种失败象征。**

2）科学研究的独立是一个社会的真理精神的标准之一。人冒着客观化和客观性的风险；这种风险不能在自己的路线上被限定，但只是作为整个"实践"的方面之一和作为一种理论"实践"的安排。这就是为什么真理的精神不是用科学的客观性谴责人丧失人性；暴君也说这种语言。

3）真理的精神的另一个标准是艺术和文学对教会和政治辩解的反感：不应该匆忙制定一种类似于艺术的有效性；谎言通过这种激情开始变得有用和有教益。一位艺术家能比较肯定地运用他的时间——就像在约定之外——如果他首先关注理解艺术的内在问题，关注表达自己的最高要求；"介入当前问题的"文学也许只能表达他的时代的最

陈腐意识；“不介入当前问题的”文学也许能到达感情和更注重未来的期待的层次。总之，艺术家和科学家决不会太热情地重复对效用的苏格拉底式的古老批判，以便根据他们的范畴到达真理。

4）对极权和谎言之间关系的思考必然导致对政治意识的有效批判。从我们的主体的观点看，这种批判的两个重要方面需要牢记：应该揭露作为**科学**的一种政治的概念是骗人的。这种基本作用的层次仍然是柏拉图主义意义上的“意见”，更确切地说，是亚里士多德所理解的**或然**；只有一种政治的“或然论”。另一方面，应该揭露社会动力学的**惟一的和彻底的**辩证理解是骗人的；辩证法是一种方法和一种工作假设；当辩证法受到其他可能的解释体系限制时……，当辩证法没有掌握权力时，它是非常出色的。

5）最后，基督教徒必须重新发现真理的统一的**末世学**意义。这种“末日”的意义“将像一个小偷那样来到”，将完成“历史”，“在基督身上重现所有东西”。当代基督教神学的一个重要任务是共同地思考真理的末世学和历史的末世学。在我看来，这种思考应该支配对教会权力的沉思，我在前面已经指出教会权力的崇高和可怕的陷阱。末世学是教权的纠正。基督教徒也许能生活在真理范畴的无限多样性之中，并希望“有一天”能理解统一，就像他通过统一被理解。

论统一的愿望和任务

一切辩解都在于证明所有的真理最终是相互协调的，宗教真理能实现所有真理和理解所有真理。我们放弃这项工作，相反，我们强调“态度”的**分歧**和**差异**。

人们是否同样能坚持这种拒绝，把分享我们的生活的“态度”安排在三、四种不同的方向？在“上帝，基督和圣灵的真理”中建立真理的最后统一的辩解意图，是否**在所有方面**都是荒谬的？这种意图是否违背了比我们的态度**差异**更基本的一种要求？

如果不自我否定，人们就不能信奉多样性。精神不屈不挠地在客体方面寻找它所看到的东西，它所知道的东西，它所希望的东西，它所相信的东西的统一并不是徒劳的。多样性也不可能是关系的不存在。

1.最初的统一是必然的，完全是一种“形式的”统一，甚至是与真理概念联系在一起的统一。最终说来，真理不可能是多样的，否则就会自我否定。

“真理”和“大一”是两个可替换的概念。谎言是各种各样的，谬论是多样的。我们在期待真理的时候期待“大一”。理性的最基本要求——我是说理性，而不是科学的知性——是我们的所有态度及其方法和对象构成了一个惟一的整体。

当我们仅仅拥有一种伟大的整体文化的碎片时，真理的统一的这种要求就会使我们失望。正是这种要求促使我们把科学、伦理学、美学和信仰缝合在连成一片的大地毯上。意向是直接的，但也是空洞的，因为我们不能用一种包含一切的超知识来弥补方法论的裂缝。我们不知道统一，我们仅仅需要统一，这就是为什么我们把这种统一叫做“形式的”统一：因为它仅仅规定了统一所有的存在领域——人的思想、行动和体验的领域——的任务，不给予能满足这种空洞的形式的**直觉**。

2.由于缺少直觉来"具体地"证明一个数学公理的真理是和一种英勇行为的真理**相同的**，是和宽恕和牺牲的真理**相同的**，是和创造和拯救的真理**相同的**，所以我们的人生包含两种**具体的**统一。

第一种统一是用"世界"概念表示的。

我们已经多次说过，不同的态度是生活和实现我们与"世界"关系的不同方式。事实上，"世界"一词能作为所有态度的参照：宇宙学是"世界"的科学；艺术史试图通过浪漫的哥特人重新找回"世界"的知觉；每一种哲学态度都来自世界观（Weltanschauung），来自对"世界"的某种看法；《圣经》说，"罪恶已经进入**世界**"，"上帝的羔羊清除世界的罪恶"。

在这里，世界不再是一个抽象任务、一种理性形式的统一，而是我们的存在**最具体的界域**。人们能以一种非常基本的方式使世界成为感性的：我们的人生的惟一界域是在知觉方面显现出来的。知觉是所有"态度的"共同基础。学者的实验室和计算工具，房屋、图书馆、博物馆和教堂是在被感知的世界中，在包括我们的具体存在的世界中建立的。科学的"对象"在世界的"物体"中：原子和电子是能解释我的精神和肉体所体验的这个世界的结构。学者自己也只能用他可以看见的、触摸到的和听见的工具——**就像**他看见太阳升起和落下，他听见爆炸，他触摸一朵花或一个果实那样——确定原子和电子的位置。一切东西都发生在这个世界上。同样，也是在我生活的这个世界上，一尊雕像是美的，一种牺牲是壮烈的，一次祈祷是谦卑的。正是我生活的这个世界，而不是科学世界，在圣诗作者看来在创造中改变面貌：是树枝"碰到手"，而不是电子和中子。犹太人根据他们对历史主宰的

信仰，根据他们对联盟的经验提出的创造学说是知觉世界的再现，而不是科学世界的再现；这就是太阳升起和落下，或动物在泉水边生活的世界；这就是在创造的语言中改变了面貌的原始世界。正是在这个意义上，我生活的世界是我的所有行为的基础，是我的所有态度的根基，是先于文化多样性[9]的根源。

但是，这**表示**什么意思？对于这种统一，我不再能理解它，不再能把握它，不再能知道它，并用一致的言语说出它。因为体验的根基是始终预先存在的现实；它始终已经在前面，我来得太晚，所以不能说出它。世界是我陷入辞穷和不再说它的词语；世界存在着，但是，我刚刚开始**说出**它时，它已经是学者的世界、艺术家的世界和某个艺术家**的**世界：凡高**的**世界，塞尚**的**世界，马蒂斯**的**世界，毕加索**的**世界，已经是信教者的世界和某个信教者的世界：圣弗朗索瓦**的**世界，**模仿的**世界，詹森教派**的**世界和克洛代尔**的**世界。

“世界”的统一太久远，所以不能被拥有，太古老，所以不能被理解。一旦世界的统一被认识到，它马上“离去”。这也许就是为什么知觉现象学是一种类似追求天堂的冒险计划，它想把我们在世界上的存在的哲学给予我们。所有的“态度”都清楚地显现在其中的世界的统一仅仅是所有这些态度的**界域**。

3.对于**面对**世界的统一的这种统一，应该说是同样的东西，也应该说是不同的东西：人（我，某个人，某种文明，某个社会群体）。可以肯定，是**同样的**人创造和产生科学、艺术、伦理学和宗教。

是同样具体的人在他能利用的时间里——在他的“时间表”里，分配用于科学的时间和用于祈祷的时间，用于工作的时间和用于看电影

的时间，用于吃饭的时间和用于恋爱的时间，用于阅读的时间和用于干杂活的时间。同样存在的**流动**产生了所有的态度。正是因为同样的人**生活**在所有的态度中，所以他也能“忍受”其生活的分裂，能“忍受”其对象、方法和态度的多样性。我想到在集中营里的一个囚犯，人们告诉我他的身世，他在一个口袋里放着一本《圣经》，在另一个口袋里放着一部数学著作，他说：“我不知道这两本书能否相容，但我知道是我带着这两本书。”

之所以人——有时，一个群体中的人，有时，一个时代中的人——能忍受作为**个人冲突**的这种多样性，是因为他必须根据某种激情的形式体验他的所有“态度”；知识不可能摆脱激情；知识甚至是最不可捉摸的罪恶的庇护所，圣书作者叫做求知欲的罪恶的庇护所；有一种文化、艺术、科学的**高傲**；人们甚至不知道这些活动为什么会在这些狂热的激情之外产生；由于这些激情，我们理智地分配在不同方面的态度，在同样的存在中相互渗透，相互重合，面对它们的意图。从方法论的观点看，一切意向（客观性的意向，美学观点的意向，等等……）都是作为在激情中的一种意图被体验到的。人们能对意向分类；意图倾向于相互排斥。

如果我们深入进行研究，那么这种说明能把我们引向唯科学主义的中心：唯科学主义的阐释属于激情和方法阐释的范围；唯科学主义是（科学活动的）科学方法论意向，但通过一种意图表现出来。这种意图就是科学承担拯救的宗教职能的意图。

因此，西方的精神史得到了发展，以致**不同的**科学、艺术和神学态度只能通过相互冲突的激情形式表现出来。科学和神学的冲突从这

些激情中获得了其秘密的深刻性。

我们因而理解为什么我们不能与“产生所有态度的存在流动”一致：首先，这种惟一的体验——它是我的惟一的生活——并不反映在它的被体验到的单纯之中；它马上通过划分为我的生活的各种文化成就被意识到；在这里，它来自人和世界，它所面对的东西；它的统一太原始，所以不能被理解；但是，我们的文化生活被创造它的对抗的“激情”破坏，宗教在这些对抗的激情上增加了它自己的激情：神学的狂热、虚伪的欺骗、教会的排斥异己……

世界的统一和人类的统一过于接近，过于隐蔽：就像遥远的地平线那样接近，就像通过一块牢不可破的玻璃看见的一个形象那样隐蔽。

4.应该根据我们的所有态度的三重统一（“形式的”统一，“世界的”统一，“存在的”统一）来确定另一种统一。这就是信仰向所有文化的崇高提出的统一：“末世学的”统一。基督教没有为统一的最终模式提出极权的“基督教国家”和“基督教文明”——它可能包括一种基督教艺术，一种基督教科学，等等——的**历史**实现。不，科学和信仰的基督教统一不是“基督教国家”的统一；基督教国家的统一仍然是一种在世界中的统一，或者可以说，在其他世界中的**一个**世界，即基督教世界的统一；如果这种统一能实现，那么它可能是一种暴力的，也许是极权的，而不是完整的统一。

《圣经》叫做“在基督身上重现”的最终统一不是内在于我们的历史的一种结局；它首先意味着统一**还**没有来到，意味着其他的统一都是过早的和暴力的；它首先意味着历史**还**是开放的，多样性**还**在冲突

中。其次，它意味着基督的仁慈的统一**已经**是多样性的隐含意义，这种统一**将**在末日显现出来。因此，正是在希望中，所有的东西才是惟一的，所有的真理才处在惟一的真理中。这足以使我们能耐心地忍受现代文化的分裂，以及科学和信仰的冲突。

性欲——奇迹，放荡，谜 [10]

人们问我们，为什么这一期的《精神》讨论性欲，而不是讨论爱情？爱情不是包含一切的词语，上升的极，精神的动力吗？是的。然而性欲是所有的困惑，所有的探索，危险和困境、失败和快乐的所在。

因此，无任何东西比躲入感情的吐露中更可怕；无任何东西比读者走出神秘爱情的抒情诗的阴影更合乎希望。我们追求性欲甚于赞美爱情，我们不回避使人的存在——作为性的存在——成**问题**的困难。对人来说，性别的差异不同于种族的差异，不同于社会的差异，也不同于精神的差异。这意味着什么？

我们请科学家、哲学家、文学批评家、普通的人来说话；我们将在冗长的论述中放入那些愿意回答附在本期目录下面的问卷调查的人的简短回答；我们试图通过文章和回答，展现杂志的最忠实合作者的思路。在我这方面，我试图在我们的集体研究的这篇引论中介绍我们的问题，首先是我们面对性的奇迹和谜时表现出困惑和惊讶的明显方面。

我遵循的顺序不是我们在本期中遵循的和也许有点过于辩证的顺序，它从问题的一个整体观点出发（第一部分），通过对性的外部、

科学和客观认识（第二部分），探讨道德问题（第三部分），然后探讨表达方式（第四部分），最后进入具体的实践（第五部分）。我在这里遵循的顺序是非常主观的；我从在我看来是**奇迹**的东西出发，通过使性成为**放荡**和反常的东西，最后到在我看来**谜**是的东西。

因此，我从个人方面提供给我的材料开始谈论：当代婚姻道德中一种新的神圣事物的研究。然后，我转到在这种道德中行不通的东西，转到对性欲的**意义丧失**构成威胁和把我和色情问题联系在一起的东西。这样，通过两种研究，隐藏的谜就会向我们显露出来。

作为奇迹的性欲

在我看来，与性欲有关的所有问题都源于古代的一种神圣事物的崩溃，人们把这种神圣事物叫做宇宙-生命，它差不多能把一种完整的意义给予人的性欲。现代人的婚姻道德是对这种崩溃相对成功的反击之一。

事实上，我们不可能在人类的神圣事物的遭遇之外理解性欲的遭遇；首先应该在自我中，在想象中，在感应中再现已失去的神圣事物及其丰富的神话、礼仪和象征结构；“在那个时代”，礼仪通过动作表明性欲结合在一种完整的神圣事物中，而神话则希望通过庄严的故事来建立这种神圣事物；“在那个时候”，想象不断地把它从植物生命的主要节律中得到的象征当作性的象征，因为植物生命按照一种相互对应关系的不明确作用象征着诸神的生和死。但是，古代的神圣事物只留下一些碎片；这种对应关系能把性与生和死，与食物，与季节，与

植物，与动物和与诸神联系在一起，成为脱离我们的欲望，我们的视觉和我们的言语的牵线木偶。

但是，我们清楚地知道：至少在其直接的和自然的形式下，这种神圣事物**必然**崩溃。它让位于道德一神论的发展和技术智慧的发展。最早的一神论，道德一神论在很大程度上破除了宇宙-生命的神圣事物及其植物和地狱的神性，男女神的结合，暴力和狂热的神话，提出了一种“天上的”，而不是“地上的”极其贫乏的象征，对天上——我们头上的星空——秩序的赞美就是它在我们身上留下的主要遗迹。不过，与生活的抒情诗相比，超验的神圣事物更适合于维护一种以正义为中心的政治伦理学。与天上秩序的原型相称，性欲表现为地狱和植物之神的“去神话化”使之脱离其神圣事物的一种反常现象。不是因为超验的神圣事物，比如**天主**的神圣事物，对于性欲来说是没有意义的；而是因为它不能再现潜在的信仰，性爱的创造性和暴力；它只能维护婚姻的制度戒律，婚姻则被认为是完整的**秩序**的碎片。正是作为秩序，作为制度，性欲才在超验的和伦理的神圣事物中得到解释。性爱好歹融合在其中。因此，严格的道德以一种惟一的公理为中心：性欲是生殖的社会功能；在生殖之外，性欲没有意义。这就是为什么源于超验的神圣事物的社会、集体和政治道德，不相信性爱有使人迷失方向的力量。性爱始终从消逝的古老神圣事物中保留了一种危险的和禁忌的力量的基础。在分享的神圣事物之后，分离的和无法寻找的神圣事物继续存在，但倾向于使作为性欲的性欲承受扩散的罪恶。

确实，犹太人并不注重在纯粹功利的和集体的家庭延续功能之外对性欲的谴责；只是在对东方神话进行严厉斗争之后，以色列的信仰

才上升到一种**创造的意义**，上升到一种超验-内在的神圣事物，按照这种神圣事物，**整个大地**和苍天一起歌唱上帝的荣光；因此，另一种狂喜从肉体中涌现，在僧侣文献记载的看见第一个女人的第一个男人发出的叫喊中找到了它的优美表达方式：

> 此时，这是我骨中的骨，
> 肉中的肉！……

但是，这种肉体的和精神的意义已经在我们的时代被像贝玑那样的人重新发现，但不能弥补宇宙-生命的古老神圣事物的深度衰落。在它创造一种与之相称的文化之前，已经受到神秘的**二元论思潮**的攻击；人突然忘记他是"肉体"、言语、欲望和意象；人"认识"自己，认为自己是分离的、迷失方向的、禁锢在身体中的灵魂；同样，人"认识"自己的身体，认为它是他人、敌人和恶人。灵魂和身体的这种"奥秘"，两者的这种"奥秘"渗透到基督教之中，使基督教的创造意义变得贫乏，歪曲基督教对恶的承认，使基督教完全复圣的希望局限在一种狭隘的和无力的唯灵论的领域。因此，憎恶生命和反对性爱的感情在西方的宗教思想中蔓延开来，尼采以为从中认识到了基督教的本质。

正是在这里，现代人的婚姻道德表示为重建以精神和肉体在**人**身上的脆弱结合为中心的新的神圣事物所作的一种有限的，但部分成功的努力。

这种道德的主要成就是把性欲的价值放在第一位，性欲是无言语的语言，是相互认识和相互人格化的工具，总之，是**表达方式**这就是我所说的"温情"维度，我在下面把它和"色情"维度相对立。这种道德

就在犹太教的神造说和基督教的爱筵[11]的延伸中，因此，基督教不接受其神秘主义倾向，**拒绝承认性爱和爱筵的虚假矛盾**。在这种道德中，我很自然地看到**通过爱筵再现性爱**的企图。

再现不是简单的重复，它使古老神圣事物的消亡和变化神圣化；古老的神圣事物之所以毁灭，是因为人和相互人格化的主题与植物神圣事物的宇宙礼拜仪式无关，与它向个体提出消逝在世代交替的流动中的请求无关。在古老神圣事物的低于个人（infra-personnel）阶段，从根本上说，生殖仍然是不负责的，冒风险的，动物性的。神圣事物必须超越人的界限。这个界限一旦被超越，人就会对生殖负责，就像人对整个自然负责；生殖控制是古老神圣事物消亡的不容置疑的标志，是性文化的不可逆经验。我们将从容地讨论其道德意义和新的危险。但是，新的危险是人的性欲的崇高的反面：由于生殖控制，繁殖后代不再是一种命运，同时，新的神圣事物得以表达的温情维度显现出来了。同样，破坏古老的神圣性爱的东西，也是在爱筵的照耀下能挽救它的东西。我们试图用温情来重建一种纯洁的象征，使我们的纯洁愿望仪式化，恢复肉体的完整性和整体性。但是，这种意图必须以人的出现为前提；这种意图只能是两个人之间的；两性人的古老神话依然是一种无区别和无差别的神话；它应该变成相互关系和肉体的相互关系的新神话。原始神圣事物在另一种文化和精神性领域中的重建，不仅意味着爱筵破坏了神话，而且也意味着爱筵能拯救所有的神话，包括性爱的神话。

但是，这种办法是可能的吗？它已经包含了下述事实的不确定性根源：为了获得强度和时间，性关系必须受制于**制度**的纪律。我们已

经看到，超验的神圣事物是神圣事物历史的一个不可缺少的组成部分；不过，超验的神圣事物已经产生了政治法律和社会正义的一种道德，强迫混乱的性爱服从婚姻法规。受到政治道德影响的性道德，有权利和义务，有责任和契约：人们意识到与本能的抑制同时产生的禁止、禁律和禁忌。为了**使**性爱**社会化**所付出的代价肯定是巨大的。然而，现代社会不打算放弃用婚姻家庭的制度来疏导和稳定对性爱的信仰。人们能想象已摆脱这种合法性的特殊命运——主要是在艺术家和伟大的文化创始人那里的特殊命运，人们不能想象它们被包含在婚姻关系中。但是，哪一个**立法者**会以此为论据来使性“非制度化”，并用普遍的法律来建立这些特殊命运的准则？人只能通过婚姻制度的纪律——在许多方面需要付出很大代价——到达自己的人性，使自己的性欲人性化。在性爱和婚姻制度之间缔结的不稳定契约，并非没有交换条件，没有牺牲，没有痛苦，甚至没有人性的丧失；婚姻仍然是我们的文化在性方面的主要打赌；这种打赌没有完全打赢，也许它不可能完全打赢；这就是为什么**婚姻官司**始终是一项可能的、有用的、合法的和紧迫的任务。社会始终倾向于以理想为借口掩饰背叛，揭露社会的虚伪是文学和艺术的任务；强制的道德都会产生欺骗和欺诈；这就是为什么文学有一种不可替代的暴露功能；因为暴露是对欺诈的打击。只要人不能调和欲望的特殊性和制度的普遍性，欺诈就一直伴随着人。不过，在我们的文明中，婚姻在某种程度上始终受到义务的影响；许多人不堪义务的重负；婚姻能保护性关系的延续和亲密，使性关系有人性。但是，对许多人来说，婚姻也破坏性关系的延续和亲密。

温情的道德的打赌**虽然**有这些风险，但婚姻仍然是温情的最大可能性。这种道德从超验的神圣事物那里保存下来的东西，就是制度能作为性爱的纪律，并把公正，尊重他人，权利平等和义务相互性的原则从政治领域移到性领域的观念；但是，当温情的道德支配制度的时候，它也改变了制度的意向；按照制度的精神，婚姻的主要目的是生殖，作为**种族**的人类的延续：温情的道德在把人际关系的**完美**放在婚姻目的的首位时，也试图把生殖包含在性欲中，而不是把性欲包含在生殖中。人和人际主题的地位提高是祖宗家庭让位于婚姻家庭，即家庭的契约让位于夫妻的相互选择的演变的终点。制度和升华为温情的性爱的融合是否每次都成功？无任何东西能保证这一点。这就是为什么一种潜在的断层以断裂来威胁多种不一致的意图得以继续存在的人的性欲的整个冒险。

这就是断层。不过，正是由于威胁在**性爱**和**文明**之间的脆弱妥协的这种不协调，一种离心的和反制度的倾向形成了，它在现代的"色情"中到达顶点。在我看来，我们的时代受到两种相反运动的影响，一种运动是爱情的再神圣化，另一种运动是爱情的去神圣化。

反对温情的放荡或色情

人们甚至会说，"色情"一词是含糊的：首先，它表示人的性欲的组成部分之一，本能的和肉欲的组成部分；其次，它表示建立在性乐文化之上的爱的艺术：它仍然是温情的一个方面，只要长时期地注意相互关系、相互满足和献身战胜享乐的色情和自恋；但是，当色情与持久的、强烈的和亲密的人际关系联系在一起的一系列倾向分离时，

它就成了快乐的放荡欲望。在这种情况下，色情成了问题。不过，我们已经从弗洛伊德那里，主要从《性欲三论》那里得知性欲不是单纯的，其多种组成部分的整合是一项不确定的任务。不再作为失败被体验、而是作为身体的手段被研究的这种分解使色情成为温情的对立面（contre-pôle）；在温情中，与他人的关系占上风，并能引入在性欲的肉欲组成部分的意义上的色情；在色情中，利己主义的快乐战胜献身的交换。

色情，在该词狭义和贬义上始终存在（人们可能听说，我们有些记者甚至断言，在一种功利和以劳动为中心的文明中，色情正在减少）；快乐文化是人的性欲的一种基本可能性，因为人的性欲不能被归结为动物的生殖；人的性欲有乐趣和成了乐趣；快乐文化是温情所需要的，却转而反对温情；它是温情在其怀里哺育的蛇；事情就是这样；应该了解它和接受它。性爱的信仰是色情和温情的双重可能性；在制度致力于把色情整合到温情中的同时，制度对温情施加的限制不断地促进色情的离心倾向。

但是，如果在性欲是人的性欲的范围，“色情”是内在于性欲的一种可能性和一种风险，那么其现代的形式看来是新的；这就是我们打算在下面阐释的形式；在这里，我仅限于考察相互联系和作用的三类现象。首先，有我称之为**意义丧失**的东西。性禁忌的取消产生了弗洛伊德的一代所不知道的奇怪结果：**唾手可得**、可自由支配和归结为单纯的生物功能的性行为成为意义的东西。因此，宇宙-生命的神圣事物的破坏到极点也成了性的非人性化的极点。

许多实际情况促成了第一种现象：在经济生活中和学习生活中的性的混杂，妇女争取到的平等能使妇女获得以前仅仅是男人特权的性自由；总之，使性接触变得**容易**的一切东西也造成了意义和价值降到零度。

此外，通俗化的性文学进入公共领域。人在进一步认识自己的同时，人的性欲也变得公开；但是，当性欲丧失了其隐蔽性时，也丧失了亲密性。贝甘（Béguin）说，我们是另一种哺乳动物……。有某种不可逆转的东西：人的科学在普及开来的时候，也成了一种新的文化现象，它是需承受的环境的一部分。

最后，性欲受到所有其他因素的反作用，这些因素在人格解体和无个性特征方面起着作用。在这方面，美国精神分析学家的证据是有教育意义的：他们观察到强迫症患者的症状通过压抑而消失，这是维多利亚时代的特点，他们观察到轻微症状的加重：感情投入的丧失，爱和恨的无能；他们的病人越来越抱怨不能体验到其整个人格在性行为中的感情投入，抱怨在做爱时没有爱情。

性欲的意义丧失既是感情缺失的原因，也是感情缺失的结果，好像社会的无个性特征和性的无人性特征相互促进。

第二种现象：在性欲变得**无意义**的同时，性欲作为否定人生其他方面体验到的失望的反击是**强制的**；可以说，被补偿和报复功能激化的性欲变得更加疯狂。问题在于哪一种失望？

首先，问题在于在劳动中的失望；关于这个主题，可能有许多研究需要做：劳动的文明和性欲。由于它具有反里比多[12]的特点，劳动是本能的教育者，**自我分析**的弗洛伊德学派（哈特曼、埃里克森，

等等）充分证实了这一点；可以肯定，人格已经形成，自我通过无冲突的处境获得了独立（至少从本能的观点看）；劳动，以及语言和在制度生活中的学习，是这些无冲突处境之一（埃里克森的**无冲突领域**）。但是，反作用也是重要的：现代人的经验在对自然进行有组织斗争的社会中不是"满意的"；现代人的失望比劳动的经济-政治制度的单纯拒绝更深刻；现代人对技术世界本身感到失望。现代人把生活的意义从劳动转到休闲。在这种情况下，色情看来是休闲的一个方面：一般说来，色情只不过是花费最少的一种休闲，至少是人们能称之为粗野色情的休闲。

除了这种基本的失望，还有"政治"的失望。我们看到人的政治定义的某种缺陷。对研究历史感到厌倦的人向往无历史（non-histoire）；他拒绝用社会"角色"来确定自己，渴望做一个没有公民资格的人。有一部电影（《作弊者》）向我们描绘根本不关心其社会-政治角色的青少年。这是无所作为的衰老国家的一个特征吗？我不知道。总之，色情看来不仅是休闲对劳动，而且也是私生活对公共生活的一种可怕报复。

最后，更深刻地说，色情表达一种更基本的失望，"意义"的失望；在色情和荒谬之间有一种内在的联系。当一切都不再有意义时，只留下瞬间的快乐和得到快乐的技巧。我们根据这个特点追溯能使我们把握色情本质的第三种现象；如果作为报复的放荡的性欲是**无意义的和强制的**，那么这个特点使性欲变得**引人注目**。因此，色情不仅是对劳动、政治和言语的无意义的报复，而且也是对性欲本身的无意义的报复。由此导致我们对性的虚构的追求。这种追求释放了我们已经

提到的人的性欲的一种基本可能性：不仅把快乐和生殖功能（也是产生温情-爱的东西）分离开来，而且也把快乐和温情分离开来的可能性。这就是陷入与快乐本身的心理贫乏作疲惫斗争的人，他不可能在生物的野性中得到完善。因此，色情在享乐分离中，在感情有限性的范围中形成了的虚构。这就是色情活动的准绝望特征：沉湎于性欲的生活的数量色情——暗藏变化的技巧色情——暴露和隐藏以及拒绝和接受的想象色情——在色情角色中扮演第三者的窥淫癖者的精神色情：通过投射在不同的性角色中的性的虚构的方式构成；但是，从一种形式到另一种形式，人们看到色情从混乱变成凄凉的孤独。当色情的强烈失望——它使人想起古希腊传说中著名的被凿穿的木桶——积累温情的替代物时，它绝不可能弥补其价值和意义的丧失。

性欲之谜

我不想以这种悲观的论调结束我的两个部分的分析，而是想比较这两个部分。在性欲的两种方式，温情的方式和色情的方式中，可以看到某种东西：性欲在本质上也许不能被人的思考把握；也许，正是这种不可理解性使得性欲既不处在温情的道德中，也不处在色情的非道德中；性欲既不能融入道德中，也不能融入技术中，仅仅借助于在我们身上的神秘的东西**象征性地表现出来**。

当两个人终于相互拥抱时，他们不知道他们在做什么，他们不知道他们想要什么，他们不知道他们寻找什么，他们不知道他们找到什么。使他们相互接近的欲望是怎样的欲望？是快乐的欲望吗？当然。不过，这是一个不高明的回答；因为我们同时预感到快乐没有本身的

意义：我们预感到快乐**是形象的**。为什么？我们已经强烈地和模糊地意识到性属于一种力量系统，其中的宇宙和谐已经被忽略，但没有被取消；生命不止是生命本身；我的意思是，生命不止是与死亡的斗争，不止是死亡之日的推延；生命是惟一的、普遍的，一切中的一切，这就是性乐具有的神秘；只有当人**也**投入到普遍的生命之流中时，人才能在道德上和法律上被人格化，这就是浪漫主义的真理和性欲的真理。但是，这种强烈的意识也是模糊的意识，因为我们清楚地知道，性乐所属的这个世界在我们中崩溃；性欲是沉没在海底的亚特兰蒂斯[13]的残骸。性欲之谜由此产生。这个解体的世界不能再变得纯洁，但能接受古老神话的博学**阐释**；它只能通过一种**阐释学**，即通过"解释"目前已沉默的文字的一种艺术获得新生；一种新的断裂把语言的阐释学为我们重建的意义残余，和性欲不用语言就能在器官上发现的另一种意义残余分开。

让我们再深入一步：性欲之谜在于性欲不能归结为造就人类的三部曲：语言—工具—制度。一方面，性欲属于人类的前语言要求；即使性欲是**可表达的**，它也是下语言、准语言和超语言的**表达**；当然，性欲运用语言，但是，它在低声的祈求中穿越语言，使语言陷入混乱，使语言升华，使语言变得愚蠢，粉碎语言；性欲使语言失去中介作用；它是性爱（Eros），而不是理性（Logos）。性欲在理性成分中的完全恢复是绝对不可能的。

另一方面，性爱属于人类的前技术存在；即使人对性爱负责，把性爱整合在一种身体的技术中（问题仅仅在于性的配合的一种艺术，更确切地说，避免生殖的一种技术），性爱仍是高度工具的；它的工

具应该被忽略；性爱本质上与“意向—工具—物体”关系无关；性爱是非工具的直接性的残余；身体与身体的关系——更确切地说，人—肉体—肉体—人的关系——本质上是非技术的。只要注意力集中在配合的技术或不生育的技术，魅力就会丧失。

最后，不管人们对性爱在婚姻中的平衡有什么看法，性爱仍然不是制度的。当人们把婚姻归结为契约和夫妻的义务时，人们就违背了婚姻的宗旨；婚姻的自然关系是不能用义务和债务来分析的；其不再是法规的法规，而是赠与的相互性。因此，婚姻是法律之下的、准法律的、超法律的。婚姻的本质也在于用其信仰来威胁制度——一切制度，包括婚姻制度。我们的文化所形成的爱情在两个深渊之间前进：放荡的欲望的深渊和一贯的虚伪愿望的深渊——严格主义的忠贞讽刺画。

在现行的忠贞中，对一切规则失去耐心的性爱和如果没有牺牲人类就不能维持的制度之间重合是罕见的和难得的。

劳动和言语

在我们的生活中，言语和劳动的联系已十分明显地证明，个人存在的动力和文明的艰难运动之间有哪些紧张。这种联系是我们的命运的一种很原始、很基本的联系，也是历史所展现的文化和技术的一种难以捉摸的产物。人们也能在“说”和“做”的一种最基本的现象学分析中看到在最初状态中的这种联系，并通过当前由在技术文明中的文学处境，由教育界的不满意识，由技术教育的倾向，由工业机械化中人的问题等提出的问题，在非常复杂的高级层次中理解这种联系。因

此，我们试图站在思考的两个端点：在基本方面和在现实方面；在劳动和言语的根源方面和在一种劳动和言语文明的现代任务方面。对言语力量所作的沉思分离了这两个方面。

为什么要选这个主题？在我看来，它是以一个新的角度重新考察文明的统一的问题的方法，我已经在别处通过真理和真理的各种范畴的问题讨论过这个问题。我认为，一种文明的向前需要通过任务的多样化和复杂化，也需要通过主要时期表明的这种有机统一的临近。言语和劳动的原始辩证法把我们带到同样的争论那里。事实上，本研究起因于一种失望和不安：面对关于劳动的当代哲学（马克思主义哲学，存在主义哲学或基督教哲学）的失望，以及面对劳动文明概念的不安。

发现或再发现人是劳动者，是当代思想的重要事件之一；我们想建立一种劳动文明的愿望是与这种劳动哲学的先决条件完全一致的。我完全赞同这些哲学的先决条件，完全赞同这种经济-社会的愿望，我的整个分析倾向于回答在这种赞同**之内**产生的和来自这种赞同本身的失望和不安。

我的失望是：发现劳动地位的恢复是虚幻的胜利。事实上，这样的一种思考是以劳动的一种确定形式为出发点：作为在古代工艺和工业机械化中与自然作斗争的劳动。然后，劳动的概念逐渐扩大，直至包括所有的科学、精神甚至思辨的活动，趋向于人的战斗的而不是沉思的存在的不确定概念。在这种情况下，劳动表示人的具体命运，因为人的活动不仅仅通过艰苦的劳动；人的活动都是**实践**；如果人们还考虑到人的存在等同于人的活动本身，那么应该说人**是**劳动。如果一

种新的变化和战斗活动领域仍然向人的永恒生活的中心开放是真的，为什么劳动哲学不延伸到人所能及的这种沉思？因此，人们会说，人的沉思也是劳动。

最后，人们是否没有看到一种劳动神学重新建立基础、延伸劳动哲学的观点，把劳动放在上帝创造的结果中？

劳动的这种神化使我感到不安。表示一切的概念不再表示任何东西。思考力图保留分析的结果：劳动概念有一种确定的意义——人们谈论手工劳动的美德，在手工劳动中，“人们不像玩弄词语或基于词语的文化那样玩弄物质”——；但与此同时，人们把劳动概念引向极端，以便能兼有人们能从劳动概念的不确定性中得到的好处。当人们把这个一般的口号——劳动和在劳动中创造自己——用于人时，人们想到的仍然是手工劳动。

但是，在逐渐从最具体的**劳动**意义追溯到最高的精神活动的这种思考方式中，没有虚假的东西，当抵抗变弱，自然奋起反抗时，与自然作斗争的人总是躲入一个有待于理解的世界的阴影中，最终躲入我们自己中，躲入在不服从的身体的反抗中和在我们的激情的阴影中。在那里，没有虚假的东西，但有一种隐蔽的不公正，可以说，一种过分的热情。

这种思考在于连续地把人的活动的所有方面纳入人的战斗命运中，问题不是在某处中断这种思考的展开。问题是把人的命运的解读和另一种贯穿地与之**相交**的解读联系在一起。因为言语也逐渐地被纳入人的活动；没有从外面被界定的劳动领域和言语领域，但有一种贯穿整个人的活动的言语力量，包括机器、工具和手。

我的失望突然具有意义：值得重视的劳动概念的空虚的这种扩大不就在于与之相称、限定和确定它的一种对立物的不存在吗？值得注意的是，在劳动的这种神化中，人们为之选择了一种十分遥远的、十分含糊的，总之，虚幻的、与人的命运无关的对立物：沉思；正如人们所说的，不是某种贫困的和合乎人性的沉思，而是**纯粹的**沉思，瞬间洞察一切的目光，因没有阻力而不需要努力的视觉，因不需要努力而非时间的拥有。把存在和劳动等同起来，就是把这种纯粹的沉思排除在人的命运之外。这种做法是不会有结果的，至少是没有教育意义的，因为这种概念-界限不是一种对思考有价值的对立面（contre-pôle）。这是一种远离我们，在其整个范围内给人类留出位子的空想。在人的有限性之内，在人的战斗生活中进行有意义的比较，不是更有成果吗？为劳动找一个与之相称的对立面，以便在怀疑其充分性的同时提高其意义，不是更能说明问题吗？例如：当我下班回家和休息时，我能说我在工作吗？当我在阅读、看电影或散步时，我在工作吗？当我和朋友和恋人在一起时，我在工作吗？当我在干家庭杂活时，我在工作吗？劳动的崇高，就是与其他存在方式的冲突，就是规定其他存在方式和被其他存在方式限定；在我们看来，言语就是**另一种**存在方式——其他存在方式中的一种，它能证明劳动的光荣，它能怀疑劳动的光荣。

做和说

因为言语也是人的言语；言语也是有限性的一种方式；言语不是纯粹的沉思，不是人的命运之外的东西；言语不是上帝的言语，不是

创造的言语，而是人类的言语，是人的战斗存在的一个方面；言语产生和创造世界上的某种东西；更确切地说，会说话的人创造某种东西和自我创造，但只能在劳动中进行创造。

我们看到言语和动作一起产生；我们假定语言的实用主义的解释：我们同意皮埃尔·雅内的假设，认为最简单的言语是一种命令的喊叫声，它最初在情绪中伴随着动作和促进动作的完成（回忆起的经验不需要实际的发生：它是能解释语言的实际结构的想象再现）；作为引起动作的最初原因；带领者的这种喊叫声可能与动作分离；只要喊叫声本身不劳动，而使人劳动，它就成了言语。因此，这种命令的喊叫声属于动作的范围：它以某种方式引起动作；它如同一种最初的一部分、引导者、然后成了劳动的调节者。一切言语都能逐步地以这种方式被归结为在最简单的例子中，言语只不过是**实践**的一个因素；一旦简短的命令具有一个预期的方案和计划的作用，这个因素就成了**实践**的一个阶段，而计划只不过是**实践**的口头预期。最后，人们能把文化的结构当作从行动出发和回到行动的大循环。

因素，阶段，循环：在某种意义上，在某种真正的意义上，言语是人的能动性改变人类环境的活动的产物。这种基本的可能性能解释马克思主义对文化的解读：劳动表现为重新组织整个人类的力量。

不过，言语一开始就越出动作的范围，走在动作的前面。因为命令不再是在进行之中的行动的情绪部分；它已经以某种方式相当于行动。它"**意味着**"整个动作；它超越动作，它监督动作。（在工业劳动的心理技术学家那里，我们将看到这种监督功能——Uebersichtlichkeit，它具有弥补分得很细的重复工作的缺陷的作用；因此，我们并不处

在具体的文明问题的边缘，我们提前处在技术人道主义提出的问题的中心。）

在进行之中的动作范围内产生的命令，使意图获得最初的间距，最初的反省间距，意图利用这个间距，即在进行之中的动作实体中的空洞，使整个动作达到投射的目的。

处在动作层次上的言语在**表示**动作的时候，超越了动作。言语是包含将做的事情的意义。

因此，我们始终能把劳动的历史解读为被言语的历史贯穿和支撑的历史。是会说话的人在用语言预期身体对物质的新作用时，改变了自己的工具。工具延伸了身体，以致不能包含它自己的变革原则。自我保存的工具是处在习惯和沉睡之中，农业和手工业工具的稳定性和变革的阻力证明了这一点。是言语打破了动作和工具的已有形式；失败和挫折使人陷入思考和提出问题。于是，内部言语形成了：如何用另一种方式去做？被悬置的工具，言语的工具，突然被行动的其他点线划上了痕迹；形式的打破和身体作用的恢复是通过语言进行的；语言预期、表示和检验在想象事物中，在由失败开辟的发明空隙和对失败的提问中的每一种转变。

然而，主要是言语使工具过渡到机器。正如埃马纽埃尔·穆尼埃在《二十世纪的小恐慌》中所说的，“机器不像工具那样是我们的肢体的单纯有形延伸。机器属于另一个范畴：是我们的语言的附件，是数学的一种辅助语言，用以深入剖析和揭示事物的秘密，事物的内在意向，事物未被利用的用处。”

这是因为人用语言表达在几何学里的空间，而不是体验和用行动表达在测量中的空间，这是因为数学已经成为可能，通过数学，起源于连续的工业革命的数学物理学和技术已经成为可能。人们多么激动地得知，柏拉图通过对线、面、图形相等和相似等等的命名工作，为欧几里得几何学的建立作出了贡献，因为这种命名工作没有引用操作和图形的具体变换。巴曼尼得斯以意义本身同一的名义完全否定变化和实际的世界，如果没有巴曼尼得斯的逻辑创举，那么这种数学语言——我们最终把工业时代以来的所有机器设备归功于它——的苦行主义则是不可能的。我们把欧几里得的成就，伽利略的成就，现代力学，以及我们的所有机器设备归功于这种对运动和变化的否定。因为在这些成就和机器设备中凝结着我们的所有知识，凝结着一开始并不打算改变世界的所有言语；在我们看来，多亏语言向纯粹思维的这种转变，技术世界目前整体上表现为词语世界对机体世界的入侵。实际的行为通过理解的行为的再现是非常清楚的：在产生活动的中心，它向我们揭示言语和劳动的最初结合，也向我们揭示言语和劳动的最初斗争。这种相互入侵已经是最初的冲突：**实践**把作为计划语言的言语占为己有。但言语最初是反省所需的间距，是“意义的因素”，是最初状态的**理论**。这种原始的和始终在更新的辩证法使我们坚决地摈弃行为主义，更不必说副现象论对所谓的社会文化上层建筑的解释。语言既是上层建筑，也是下层建筑。在这里，应该深入思考，摈弃上层建筑和下层建筑的提法，正视一种在严格意义上的循环的现象——上层建筑和下层建筑相互蕴涵和相互超越。

言语的力量

在判断和界限确定两种意义上，最接近劳动的言语，命令的言语，一开始就已经是劳动的**批判**。

言语是劳动的批判，因为言语一开始就悬置作为劳动灵魂的生活的问题；言语拉开了距离，言语**进行思考**。

然而，如果言语悬置生活的问题，那么言语以另一种方式再现它，言语以另一种新的方式替换它，但是，新的方式仍然属于人的战斗命运，属于人的有限性：言语以**符号**的形式再现生活的问题。

我们暂时仍处在命令的言语的狭小范围内，命令的言语足以使我们在封闭的行动中打开第一个缺口。言语在劳动的范围内开始一种什么新**作用**呢？

首先，对他人的一种特殊作用属于**影响**的范围，而不是属于**生产**的范围。生产适用于物质的或非物质的自然——适用于第三者的一种“东西”。以要求的命令形式的影响已经假定了一个他人，一个第二者：不管要求是强制的还是有礼貌的，是露骨的还是伪装的，它激起他人的已不再是“结果”的“回答”。要求和回答的关系[14]超出了生产和产品的关系。起源于言语的人际关系向劳动提供了一种对比和一种成分。一种对比：因为影响不同于生产的这种无相互关系的变化作用。一种成分：因为影响同时以各种各样的人际关系充实劳动：一切劳动都是协作劳动，即不仅由多人分担的，而且也由多人用言语表达的劳动。社会心理学经常提到劳动的这种社会和言语层次——**因为**有言语层次，所以有社会层次。因此，低产量和疲劳受到人际关系恶化的影响，人际关系不仅是劳动分工本身的结果，而且也是劳动的社会组织的结果：在工作岗位中的伙伴关系，在设计室和车间之间的执行

关系，在领导和工人操作者之间的社会从属关系，以及在企业的内部和外部留下痕迹的所有社会关系；安排（在“安排”一词的所有意义上）劳动的所有这些关系都处在言语的世界中。

但是，命令的言语不仅仅针对他人，而且也针对通过言语进行表达的人。会说话的人也对自己说话、作出决定；因此，他对自己作出能阐明自己和排除先前的感情混乱的决定。决定所包含的内部言语清楚地证明了言语所表明的人的上升：如果我不对我自己说任何东西，那么我就不能脱离动物的混沌。我自己的安排不超过上述的工作的安排。

然而，我们应该在这种对他人和自我的作用后面，在起影响作用的言语后面，在我得以对自己说和作出决定的言语后面，看到言语的最隐蔽作用：符号本身对意义的作用，由言语引起的意义上升。我们说，言语不“做”任何事情，至多“叫别人做”（叫他人或被当作他人的我自己做）；但是，之所以言语叫别人做，是因为言语**表达**有待于做的东西，是因为向他人表达的要求能被他人“理解”和被他人“领会”。

表达一种意义，就以非常复杂的方式起作用。在我们的研究范围内，不可能对这种作用作出更多的暗示，因为直至在劳动中，这种作用是劳动的真正对等物。

首先，如果没有一种分辨活动，就没有言语，因为行动的语言和行动的施动者（以及行动的目的、结果和手段）是通过这种分辨活动被区分开来的。命名的主要工作与这种分辨活动有关；因为两者是联系在一起的：区分和命名物体，物体的诸方面，作用、属性，等等。分辨是第一活动，连接是第二活动。因为言语是以句子、动词和名

词、形容词、补语、复数等连接的，因为我们通过一种动作的“分句法”把握我们的行动本身；因此，我们的行动以区分和关系为基础。在这种“分句法”之外，人仍然处在无连接和混乱的东西中。这种分句法的含义不是物体或我们自己的一种改变，不是一种本义的生产，而是一种意义，每一种意义都空虚地表示劳动所满足的东西——在人们满足一个计划、一个愿望、一个意图的意义上。

意义的这种空虚可能源于语言的贫困和哲学的贫困；但是，它一开始就使语言变得崇高，因为正是通过只说不做的意义的这种空虚，言语连接和组织行动。

不过，与劳动的“能力”相比，言语的这种“无能”是一种活动、一种作用，虽然言语不是在本义上的一种劳动。对更有力地表达同样的东西来说，我们称之为行动的“分句法”的东西是一个“从句”（在语法上的关系从句、不定式从句等等的意义上）；不过，任何从句都表示一种**提出**的行为。说话的人**提出**一种意义；这是他的语言活动方式。

这种提出活动隐藏在日常的、疲于表达的言语中；它首先出现在命名始终显得不成熟的数学语言中。“人们把在所有方向都受到限制的一部分空间叫做体积，把……叫做面，把……叫做线，把……叫做点。”不久以前，布里斯·巴兰（Brice Parain）对在命名时提出和**形成**一种意义的能力赞叹不已：“命名是第一判断……我们的言语创造了存在……但不满足于表达感觉……在语言不表达现实，而是在真理中表示现实的意义上，语言本质上是一种抽象，”[15] 说话的责任是压倒一切的。

1.怀疑的言语

但是，言语不仅仅是命令的言语：现在，我们要消除一种教育学的虚构强加给分析的限制；对语言的提出作用的思考也已经超越了命令的言语的范围。

表达的言语，力图理解和被理解的言语也是怀疑的言语，表示愿望的言语，想象的言语。

命令的言语叫别人做。怀疑的言语提出问题：这是什么？这表示什么意思？之所以提出问题，只是因为有怀疑；有疑问和怀疑。正如工具是习惯和沉睡，言语在最初演变中也是习惯和沉睡：人们说……。“人们这样做”是受“人们说”支撑的。停滞的文明沉睡在其工具和词句的财富上。

信仰，作为批判哲学以前存在的自发运动，在所有劳动和说话方式中留下了它的日常性的痕迹，在消失的传统中提取动作和短语。正如我们刚才所说的，言语是工具的觉醒，只是因为言语是言语的觉醒：“你相信吗？”

怀疑的言语转向他人，转向我，转向意义。怀疑的言语主要是针对他人的言语。他人是回答的人。在回答中，他完全是第二者；他不再是具有产品特点的“东西”，而是作出回答的“你”。不过，当言语试图对劳动得到其结果的方式——即没有产品和生产者的相互关系——产生心理影响时，言语模仿工业劳动。宣传的言语也是这样，它对机器使一个被加工零件获得有效形式的方式产生心理影响。这种言语完全摆脱了提问和回答的循环。言语也生产；言语不提出要求。只有怀疑能把言语变成问题，把提问变成对话，即变成**为了**回答的问题和**对**问题的回答。

对话的世界深入和超出劳动的世界：对话的世界之所以深入劳动的世界，是因为它不是没有劳动分工的劳动，不是没有语言交流的劳动分工，语言交流能分配任务，能从人的劳动中得出社会意义。但是，对话的世界也超出劳动的世界；它在工作岗位方面超出劳动的世界：关于分得很细的重复工作，社会心理学却告诉我们：当工人在劳动能"闲谈"时，他们将增加产量，因为他们能在心理上摆脱因自动化效率更高的工作的束缚。在这里，言语有助于劳动，因为言语是劳动的补偿，因为言语有**排遣的作用**。我们对作为**闲暇**的对话有何评说，这种闲暇能使人更多地寻求真正的表达，劳动则成了得到闲暇所必需的社会牺牲。

但是，我们将把言语的各种影响延伸到与劳动的文明有关的劳动上。

对他人和转向我自己的这种要求，是产生思考空间和自由空间的基本怀疑："我思考……"。内部对话就是思考本身。我承认自己是**受命运嘲弄**的人。从此以后，无法清除的虫子在我自己的习惯的果实中，在劳动的树枝上，在信仰的根基里。言语是批判的，使一切观点具有批判性。"纯真"的结束开始了。纯真，是"有"的范畴。"有"物体，有自然，有历史，有劳动法规，有统治者的权力。事物、做和叫别人做，可能受到怀疑的言语的怀疑：世界、劳动和暴君，完全受到言语破坏力的怀疑。问题和"怀疑"的伟大哲学——苏格拉底，笛卡尔，休谟，康德，胡塞尔的哲学——只是把言语的这种怀疑力量推到了极点。因此，这些伟大的哲学是反对过早综合的文化的灵魂，过早的综合是由

集体信仰的文明提出和规定的。这些文明的统一主题是礼服、剑或工具。

更基本地说，怀疑的言语产生了在意义领域的决定性革命：它把**可能食物**的范畴引入原始事实（在实际存在和实际证明的双重意义上）的实心结构中。在产生可能性的作用的空间时，言语通过可能的意义重新把握实在事物——行动和事实——的意义；由此产生了科学规律和法律。这也是思维通过问题的“产出”，问题使作为一种经思考的活动，作为一种负责的行为的“投入”成为可能。

如果我们进一步加以考察，那么怀疑的思维就是否定和肯定的思维，总之，是最简单的陈述的真正基础。因为决定性的回答，基本的回答是说“不”的回答，是把否定性引入意义的回答：一切存在的东西存在着；但言语能说出不存在的东西；因此，已经形成的东西也能解体。否定，就是删除一种可能的意义。尤其是非生产的行为；不进行劳动的行为；但也是把取消和废黜观点（就像人们废黜君主那样）的决定性特征引入自发信仰和意义的自然状态的行为。从此以后，言语世界是人们能在其中**进行否定**的世界。这也就是为什么这个世界是人们能进行肯定的世界：肯定一下子突出否定能删除或已经删除的东西；肯定确认被否定取消的东西。正是在怀疑的言语的世界里，才有争论。正是争论的世界里，才有肯定。

人们也能说，甚至表面看来仅仅是证实事实的陈述也是怀疑思维的结果；因为一个陈述就是其问题已被省略的回答。没有一个陈述不潜在地回答问题：发生了什么？这是如何发生的？科学就是对知觉问

题的回答，这些问题是由哲学对可感知性质的意义的怀疑，对显现的虚幻的否认提出的。

只有这种怀疑和这种否认才能开辟可能性的领域，以使抽象的和非现实的规律成为可能，例如，惯性定理，无任何符合表面现象的东西能导致这个定理，但整个力学思想都源于这个定理。

2.祈求

把言语的力量局限于命令和批判的两种选择可能是不公正的，哪怕再把怀疑的言语的范围扩大到肯定和否定。

毕达哥拉斯说，言语的四个根是命令，愿望或请求，问题，回答。

这个标题——祈求或请求（*eukhôlé*）——开辟了言语的一条宽广道路，它使会说话的人摆脱命令（最终消失在劳动中）和怀疑（最终取消能劳动的人）的两种选择。

真正地说，在这里开辟的是一个新的领域：期待从他人得到一切和置人于他人的好意之下的请求，不是来自劳动的我，而是来自受命运嘲弄的我，也可以说，祈求的我。人的言语不完全是一种幻想破灭的言语：当人的言语转向上帝时，它在古希腊悲剧合唱曲的语言里，在希伯来诗篇的语言里，在基督教礼拜仪式的语言里，在信教者自发祈祷的日常语言里**祈求**上帝。当人的言语转向世界时，它希望成为表达非常用意义——新鲜，奇特，恐怖，温柔，初现，和平——的**真正歌唱**：荷尔德林和里尔克，拉缪和克洛岱尔证明，言语不能被归结为日常生活，技术和科学，法典，政治，礼貌和日常对话的言语功能。

当言语转向抽象意义时，请求的言语是价值的**祈愿**，是评价的基本行为。苏格拉底对“美德”一词——即在人间有价值的东西——的意义发动一场语言战争，并不是偶然的。在开辟可能的领域的同时，言语也开辟了最好事物的领域。从此以后，问题是公开的：我的劳动意味着什么？也就是说，我的劳动有什么价值？劳动是人的劳动；是从劳动的个人和集体价值这个问题出发的，这个问题是由言语导致的。

当言语转向人和我自己时，“请求”的言语主要是**叫喊**的语言。之所以人的命运能在其基本的感情倾向中被发现和表达，是因为叫喊已经被歌唱替代；与祈求的语言相近的一种语言重新把握痛苦、快乐、愤怒和恐惧的日常表达，以便把它提高到一种抒情的纯化表达。古希腊的悲剧，埃斯库罗斯的悲剧歌颂悲伤的认识，这是人在用歌唱形象地表现出的和在祈求形成下的痛苦中，从内心产生的认识：

> 上帝啊……，不管你的真正名字是什么，如果这个名字使你感到满意，那么我就用这个名字称呼你：我仅仅认识能使我真正摆脱我的烦恼和痛苦的上帝……
>
> 他为人开辟了明智的道路，为了戒律献身于人：“为了理解受难”。当痛苦的悔恨在沉睡中，在心灵的注视下渗出时，在其中的智慧仍然在渗入。我相信，这就是坐在天栏杆上的诸神的善意暴力。（《阿伽门农》）

因此，在我们顺便描述的几个方面中，言语发展了意识和自我表达：我得以作出决定和在我的感情混乱中我作出一个决定的命令的言语；我得以提出问题和使我产生疑问的怀疑的言语；我得以考察自

己，证实自己和表明自己的直陈的言语；我得以歌颂人类和孤独的基本感情的抒情的言语。

对言语力量的简述的结论是，劳动和言语的相互蕴涵和它们的潜在分离一样明显。

人们可能会说，当人通过一种或多或少艰辛的努力，以对付我们之外或我们之内的一种自然的阻力，产生能满足需要的有用结果时，就有劳动。

在某种意义上，劳动包含了言语，因为说话也是一种或多或少艰辛的努力，一种产生能满足群体需要的有用结果的工作，尽管只是作为物品产生的阶段。但是，语言的本质在劳动的本质之外：**言语能表达**，**但不能产生**。产生的终结是一种实际的结果，言语的终结是一种被理解的意义。此外，言语在某种程度上始终是**无根据的**；我们不能确定一种言语是有用的；因为言语在寻求，言语引起需要，言语更新工具；但言语也能在公理系统中自我满足；言语进行证实，言语提出问题；言语提出请求。言语也能表达任何东西，也能闲聊、说谎、欺骗和胡说。劳动也能容易地使言语感到惭愧，因为言语似乎不做任何事情。关于言语的虚妄，哈姆雷特**说**：words！words！words！[16]

但是，如果没有言语的崇高和虚妄，劳动的文明会是什么样子？

为了一种劳动和言语的文明

劳动和言语的这种辩证法如何能有助于我们转向文明的当前问题？从根本上说，它能使我们避免用一种不切实际的办法来解决维持我们的文明运动的紧张。

这种辩证法的当前形式将成为过去和应该成为过去；其他的辩证法将出现和提出新的问题。

1.在劳动中的"异化"和"客观化"

劳动和言语的辩证法的当前历史形式是由两个不能相互归结的因素决定的。

1）人的劳动**在雇佣劳动中被异化**，人的劳动作为一种与人分离的劳动力进行交易；人的劳动作为一种受市场规律支配的东西进行买卖。劳动的这种**经济-社会的**价值降低是资本主义的经济-社会制度的一个结果；人们希望和应该希望这种情况随着雇佣劳动的条件的消逝而消逝。相应于劳动的经济-社会价值下降，是言语占有的尊严，言语变得越来越傲慢，因为它不想知道它也在服务市场上进行交易：有一种完全与劳动的屈辱对称的文化的傲慢，它必然随着劳动的屈辱的消逝而消逝。这种傲慢的根基是深层次的；根基就在古代文化（古希腊文化，而不是犹太文化）中；劳动是奴隶的工作——是**奴役的**，文化是自由人的工作——是**自由的**。因此，奴役的艺术和自由的艺术的对立在很大程度上取决于劳动者本身在历史社会中的社会地位；当文化巩固了贬低劳动的制度时，文化就自我评价，更确切地说，过高地自我评价。

应该更进一步：随着文化直接或间接地成为一种剥削劳动的手段，有一种文化的罪恶：领导者，管理者，冒风险者（因为市场经济是一种计算和风险的经济）就是那些有知识的人和善言的人；需要"知识分子"来提出体系的理论，并向受害者讲授和解释体系的理论。总

之，之所以资本主义能作为经济继续存在下去，只是因为资本主义也是一种文化，甚至是一种道德和一种宗教。所以，言语对劳动的贬低负有责任。这就是为什么革命思想对整个古典文化抱有一种全面的憎恨，因为古典文化是一种资产阶级的文化，因为古典文化能帮助剥削阶级夺取和维持政权。任何致力于思考和写作的人，如果在学习或研究中不受到劳动作为一种商品买卖的制度的束缚，都能发现这种自由和这种快乐是腐朽的，因为它们是劳动的对立物，或多或少是劳动的条件和手段，而劳动是没有自由和没有快乐的，因为劳动被认为和被当作一种物品。

2）但是，现代的劳动条件不仅是由资本主义的经济-社会条件确定的，而且也是由连续的工业革命造成的**技术形式**确定的；这种形式相对独立于资本和劳动的体制，并提出了在劳动的经济和社会制度领域的革命所不能解决的问题，即使这些革命能更正确地提出和更容易地解决这些问题。古代劳动在或多或少需要专业技能训练且分得很细的重复工作中的分裂提出了一个难解的问题；当越来越多的劳动群众把自己的劳动当作没有意义和没有快乐的一种纯粹社会牺牲时，哲学家和神学家对劳动的赞美不应该消失在云雾之中。劳动的快乐在劳动之外，在消费者的享受和因工作日缩短而得到的休闲乐趣中。不过，在今天，在分得很细的重复工作中的这种分裂不仅涉及到工业劳动，而且也涉及到办公室工作，以不同的形式出现在科学的专业化中，在医疗的专业化中，在不同程度上出现在脑力劳动的所有形式中。

确实，在所有部门中，这种分裂和这种专业化因新的全能工种的出现得到补偿，例如，建筑工人，调整工和机器修理工。由于整合到

目前为止分离的学科和使之系统化的新理论的出现，人们也看到各个学科的重新分类。但是，我们将在下面指出，补偿**专业化**的这种**多智能**为什么不是理论的、公正的和长效的文化的产物，因为文化不断地改变和纠正熟练工人和专业研究人员的技术培训。

于是，我思忖现代劳动的技术条件是否揭示了在社会“异化”之外取决于其“客观化”功能的劳动的贫困。人们赞美这种“客观化”，因为就是靠着它自我实现、完善和发展的。人们甚至用客观化的哲学方法来解决在实在论和唯心论、主观主义和唯物主义等之间的争论，解决认识论和本体论的古代难题。劳动的本质在于把我和一种确定的和有限的工作联系在一起；正是在劳动中，我表明我是什么，我能做什么；当我在做某种有限的工作时，我表明我能做什么；我的工作的“有限”把我呈现给他人和我自己。这是不容置疑的；但是，这种呈现我和掩盖我的运动也实现了我和使我失去个性。通过劳动——包括脑力劳动——的变化，我清楚地知道这种“客观化”运动趋于一个极限：这个极限，就是我在无意义的行为中，在本义的无意义的活动中的消失。不过，做人，不仅要做有限的事情，而且也要理解所有的事情，走向与无意义的行为相反的另一个极限，走向我称之为世界和存在的人的存在的整个领域。沿着现代劳动为我们开辟的道路，我们突然回到我们关于言语的讨论，言语能表示整体，是通过整体理解意志。

因此，劳动的现代发展也许仅仅揭示了劳动的一种内在倾向，劳动在实现我们的时候，使我们消失在有限之中。自我的这种不知不觉的消失是通过**烦恼**表现出来的，烦恼将逐渐地代替在进行劳动时的**痛**

苦，就像客观化的痛苦更微妙地体现在源于现代劳动的分裂和重复的一种心理疾病。

这种倾向不能归结"异化"，因为从本义上，异化表示人不仅被另一个人剥夺，而且也是为了剥削他的另一个人的利益而被剥夺。异化提出了一个社会问题，归根结底，一个**政治**问题；客观化则提出了一个**文化**问题。

于是，我思忖在文化的当前动荡中是否有某种相应于现代劳动的基本动荡的东西。在资产阶级的文化腐朽中，艺术、文学和大学教育表达了人拒绝适应现代世界的无声抵抗。

当然，这种抵抗不是单纯的；它表达了青年人面对技术世界急速变化的恐慌；它表达了人与"自然"环境的原有关系的解体；它表明了对打乱的时间节奏的不安。这种恐慌夹杂着一种内疚，瓦莱里的苏格拉底的内疚。当瓦莱里的苏格拉底在阴间遇见建筑师厄帕利诺时，为没有亲手建造房屋，仅仅在沉思，即仅仅在**谈论**而感到内疚。内疚常常会变成憎恨：因为如果苏格拉底发现他不是为了理念的实在性而离开洞穴的昏暗，而是为了言语的昏暗而离开机器的实在性，那么苏格拉底会憎恨机器和实在性。

这一切不是单纯的，不是绝对真实的。在不断增强的恐慌和内疚中，文化表达了对适应的合理拒绝。文化也使人不能再适应，使人为开放、为前景、为其他东西、为一切作好准备。"人文科学"，历史，尤其是哲学的任务是用"思考"来反击"客观化"，用批评家对整个人类命运的疑问和用诗人的歌颂来补偿工人对一种**有限**劳动的适应。确切地说，**教育**也许只不过是在客观化（即适应）的要求，和思考以及不

再适应的要求之间的正中，但难以达到平衡；正是这种紧张的平衡使人直立[17]。

2.劳动文明

现在，我能表明我所主张劳动文明这个概念的理由和范围。我完全采纳巴尔托利（Bartdi）提出的定义："在一种文明中，劳动是经济和社会的主要范畴。"只要人们接受我们在别处对在经济、社会、政治和文化形式下的资本主义所做的批判，这个定义就不会有问题。如果焦点不是对准沉思的幻想，而是对准金钱崇拜物，那么这个定义就更站得住脚。在劳动的问题上，它使经济学家的思考胜于哲学家的思考。

根据巴尔托利的观点，我提出如下几点：

1）劳动文明首先是一种**劳动经济**，在劳动经济中，合理的计划指导代替了市场规律；在劳动经济中，货币和价格被其所谓的经济自发调节者的功能取代；财富的分配至少暂时按照劳动和按照劳动生产率：工资不再是劳动-商品的价格，而是分配社会净利的手段。在这个意义上，劳动经济已经在计划化的社会主义国家实现；在现代资本主义经济中，特别是在劳动组织法、工资结构改革和充分就业政策的形式下，劳动经济只是处在倾向之中。

2）如果劳动经济不是一种**劳动者自己的经济**，也就是说，如果劳动者实际上不亲自管理工厂和工业，如果劳动者没有管理的能力和责任，以便摆脱主管人员和技术官僚的新的统治，那么劳动经济就不能成为一种劳动文明。

3）如果劳动经济不是一种**劳动民主**，也就是说，如果在体制方面，劳动者没有参与国家机构，那么劳动经济就是一个骗局。

从此以后，劳动文明是否不再意味着工会进入国家机器，而是意味着与工业化时期强加给社会主义经济的中央集权制相去甚远的权力分散、分享和制约？在这个意义上，任何国家都还没有劳动文明，即使劳动经济已经在世界的一部分地区，甚至在世界的很大一部分地区存在。

4）最后，我还要补充说，劳动文明是一种**新文化通过劳动产生**的文明。分工极大地抑制、但不能完全阻止职业和岗位的社会融合，必然在一个国家的文化中产生巨大**影响**。当劳动者不仅迅速进入经济和国家的管理，而且也迅速进入科学和自由职业，特别是能利用文学和艺术表达时，就必然会产生**独立于文化的意识形态方向**的深层次的文化变革。现代文化需要通过思艺术家在劳动世界中的存在和结合来清除不健康的东西，不自然的东西和自恋的东西；现代文化能重新发现博爱，更有生命力的主题，以摆脱无用的空谈。因此，劳动文明也意味着通过劳动的美德改变言语的贫困。

劳动文明的主题将通过职业和岗位的社会融合，造成劳动世界对文化世界的影响；它完全能做到这一点，但不会过分。否则，就有两种令人畏惧的"欺骗"；第一种欺骗在于把整体的文化当作技术活动的颂扬，直截了当地说，当作工业化的一个因素。如果劳动文明在于宣扬一种讲效率，注重实效，深受技术成就和集体生产活动的吸引，在社会劳动产品的日常使用中疲于奔命的人，那么就应该摈弃以劳动文明的优美标签引起我们的仰慕的这种新的崇拜物。

第二种欺骗在于把一种受到劳动启示和由劳动者建立的文化与一种**意识形态**方面的文化混淆在一起。这种危险是前一种危险的极端形式；在通常相当于快速工业化时期的社会生活经济奠基时期，国家机器试图使整个文化服从集体化事业，把指导集体化事业的世界观强加给社会团体。

因此，劳动文明不再仅仅是劳动**影响**言语的文明，而且也是言语只有两个对象——劳动本身和建设社会主义的国家的意识形态——的文明。我们对劳动和言语辩证法的分析使我们看到，在言语的批判和想象功能与劳动的有效功能之间停止呼吸的一种文明必将陷入停滞。一种文明只有当承担所有的言语风险，公正地对待一种必不可少的政治功能的缺陷，它才能保持发展。言语的这种风险是劳动文明为言语向劳动提供的服务付出的代价。

3.言语向劳动提供的服务

言语的服务幸免于在雇佣劳动中劳动的社会“异化”；因为言语的服务回答了在分得越来越细的单调且有限的劳动中人的“客观化”所提出的长期问题。以劳动的“去异化”的紧迫任务的名义否认这些问题是没有出路的：一切思考和一切行动应根据短期风险，也应根据长期风险分层次进行。

1）我以为，言语对劳动提供的最初服务是劳动分工的**缓和作用**。在这里，我们重新考察工业劳动的社会心理学提到的所有问题；在最低的层次上，言语的这种缓和作用相当于在车间里休闲和闲谈的作用，车间里的工作分得很细，非常单调，因此，最好能自动化，使

劳动变成一种标准的监督，使工人的精力转向其他事情：闲谈，闲聊，听音乐，和——为什么不呢？——参加有教育意义的讨论会，等等[18]。在最高的层次上，这种缓和作用具有了解车间的所有工作岗位，理解在企业中直至在世界市场上进行的一系列活动的形式。对生产过程的这种全盘了解和理解，就是确定分得很细的工作并给予它一种意义的"内部言语"。在较高的层次上，这种缓和作用相当于一种多职能的培训，以适应工作岗位的变动并与自动化造成的个性丧失做斗争。人们看到，我们的劳动和言语的辩证法也把我们引向技术教育所提出的问题的中心，技术教育必然有两个方面，一个方面转向专业培训，另一个方面转向一般的文化；最实用的培训也有一种文化价值，只要它能把手艺和技能纳入物理-数学的理论知识；文学和历史实现了职业培训向世界的"开放"，肯定了技术教育完全是一种**文化。**

在最高层次上，劳动的**缓和作用**的地位是社会意义给予它的地位。各种书籍，像《资本论》那样的书都是起源于现代的革命，决不是偶然的。最终说来，谈论人的劳动就是进入政治家的言语。因为当作为宣传者的政治家没有掌握政权时，他的言语的效果是值得怀疑的。弗里德曼讲述了乔治·纳韦尔（Georges Navel）的名言的一部分真理："人们只能通过政治参与来治愈工人的忧郁症。"

2）言语提供的第二个服务是用**休闲来补偿**劳动分工。和劳动一样，休闲日益成为文明的大问题。

正是通过言语，也通过体育运动，野外宿营，家庭杂活，等等，与自然，与生活，与原始环境失去的联系能重新恢复，也许，在深层

次上，比现代生活的快节奏更平缓、更自在、更放松的时间节奏能重新恢复。

不过，现代世界是这样的一个世界：随着休闲的增加，休闲也因技术的侵入而降低价值，技术使生产、交通和所有的人际关系发生了巨大变革。我们的休闲（艰难地通过工作日的缩短获得的休闲）的意义在很大程度上取决于在政治和小说中，在戏剧和交谈中人的言语的性质和对人的言语的重视。因为如果这种意义因休闲而失去其生命力，它何以能服务于人通过劳动维持生计？这就是为什么社会主义国家的建设不应该用宣传的"花言巧语"和意识形态的陈词滥调来损害言语；这就是为什么最终说来社会主义国家应该承担自由言语的风险，如果它不想在精神上贬低它在物质上造就的人。

3）在人的所有实际活动方面，言语还有一种**奠基**功能。言语大体上是"理论"功能的载体。任何技术都是一种应用知识，任何应用知识都起源于最初无应用价值的知识。**实践**不能概括人的一切。**理论**也有其存在的理由。这种奠基的**理论**从数学走向伦理学，从物理学理论走向历史，从科学走向本体论。所有的基本问题都是在一种非急功近利的态度中被提出的。这就是为什么如果不能为理论思辨和无直接或明显应用价值的研究提供一个活动场所，那么文明就不能继续存在下去。我们在前面把"教育"叫做在人的培养中适应和不再适应的问题。大学应该成为这种活动场所。这就是为什么有理由要求大学尽可能满足现代社会的需要，无愧地继承中世纪**大学**的古老传统，因为这种传统始终是克服现代劳动的奴役的特有手段，只要所有劳动者都能看到这种奴役。

4）最后，在这种奠基功能方面，言语接近于一种**创造**功能：通过文学和艺术，人的意义的发掘和发现继续进行，任何国家都不能规定人的意义，这是艺术家和产生艺术家的社会的最高事业。真正的创造者，不是**说出**其同时代人已经知道的需要，政治家已经陈述过的需要的人，而是对已经被人类现实认可的知识进行更新的人。在这里，我们重新发现言语的想象功能，我对言语力量的沉思以此告终。我们现在理解，言语的想象功能是一种文明计划的根基，甚至是一种劳动文明计划的根基。

在这里，言语是否也涉及到一种基本的创造？言语神学是否与劳动神学最终一致？也许是。但是，这首先意味着在人的有限性中，我们需要劳动和言语，以便置身于在我们之外的创造性言语的意义中。

这就是为什么任何人类文明同时是劳动文明**和**言语文明。

---

[1]本文最初是提交给"思想大会"（1951年9月在法国茹伊昂若萨举行）讨论的一份报告；我们没有改变其纲要式的和单方面的特点。它唤起了讨论必然产生的其他补充观点；我们不准备把这些观点引入本文，以便人们能更好地讨论和批判本文。另一方面，我们应该引入《在私生活和在政治中的真理和谎言》中更详细和更具体的其他两份报告；本文只是一个引论，可以说，是其他两份报告的说明。

[2]涅索斯（Nessus）的内长衣表示致命的礼物，出自希腊神话中赫拉克勒斯被害致死的原因。——译者

[3]迪昂（Pierre Duhem，1861—1916），法国物理学家、数学家和科学哲学家。强调以进化的抽象概念为基础编纂现代科学史。著

有《世界体系——从柏拉图到哥白尼的宇宙学说史》（1913—1917年，此书分12卷，只完成5卷）等书。——译者

[4]参见D.Dubarle：《基督教和科学进步》，载于《精神》杂志1951年9月。

[5]参见本书第二部分第二章第二节："论统一的愿望和任务"。

[6]《新约·歌罗西书》第二章，第9节。——译者

[7]这两个德文和意大利文的"领袖"，都是希特勒和墨索里尼所用过的称号。——译者

[8]《时间的辩证法》。

[9]胡塞尔叫做Lebenswelt（生活世界）的东西，海德格尔叫做相对于本体论的本体现实的东西。

[10]这篇文章是第三版增补的。

[11]爱筵（Agapé），教会的拉丁语和希腊语均有此词，意为"爱"，是早期基督教徒的聚餐。——译者

[12]里比多（libido）是弗洛伊德所创的一个心理学概念，指性本能背后的一种潜在力量。——译者

[13]亚特兰蒂斯（Atlantis），古希腊传说中在大西洋上的一个岛屿，曾被柏拉图提到过，据说有高度文明，可能是在一次地震后沉于海底。——译者

[14]关于这一点和以下几页的一些其他方面，我的分析在展开的过程中得到Walter Porzer的分析的充实，参见其著作：《语言的奇迹》（*das Wunder der Sprache*）第九章，“言语的作用”。

[15]布里斯·巴兰：《语言的性质和功能研究》。

[16]语出莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》第2幕第2场。王子哈姆雷特为了报杀父之仇，装疯以迷惑仇人。大臣波洛涅斯看见他整天看书，问他读的是什么，他说全是空话！空话！空话！——译者

[17]《言语是我的领域》，见《精神》杂志，1955年2月。

[18]弗里德曼：《人的劳动走向何方？》，“耳机”，第207页及以下。

III
权力的问题

非暴力主义者及其在历史上的出现

关于暴力和非暴力的这些论述先于一个中心问题：**在哪些情况下**，非暴力主义者不同于凯斯特勒[1] **意义上的瑜伽信奉者**，**不同于在历史边缘的笃信者**？显然，问题必须以一种预先信念为前提[2]：有一种非暴力主义——或如同人们在下面所说的，抵抗的非暴力主义形式——的可能价值，非暴力主义的真正面目不是一下子呈现出来的，也许合理地能在与之非常相似的漫画形象（温和，软弱，悠闲自得，逃避世界，放任）中被找到。坦率地说，我一开始就毫不犹豫地认为这种预先信念在我身上与一种更基本的信念结合在一起：基督的"登山宝训"不仅与没有历史意义的个人行为有关，而且也与我们的历史和所有的历史及其政治和社会结构有关；但是，它把一种**难以满足的**，在很大程度上不可理解的要求垂直地引入历史，并使受到其影响的人置于一种基本的不安中，一种激情的状态中，而这种激情通常只有在不合时宜的和违背历史的行为中才能找到出路；然而，这种不安，这种激情和这种不合时宜表明基督的"登山宝训"及其非暴力主义力图进入历史，表明它的目的是实际的，表明它要求在人间降生，而不是逃避。正是这些预先信念力图批判地在问题中形成：**在哪些情况**

下，**非暴力主义可能与我们的历史有关**？因为这就是历史，不是我们的意向的纯洁，这就是我们将对他人所做的，我们所希望的东西的意义将会实现。如果非暴力主义在道德上是可能的，那么应该把非暴力主义置于与实际行动的短路中，就像非暴力主义源于人类历史得以形成的所有相互作用。

一种真正的非暴力主义学说应满足的第一个条件是在其深度中穿越暴力世界；非暴力运动始终冒这种风险：把暴力局限在它顽强地和有限地抨击的一种特殊形式中；应该测定暴力的长度、宽度和深度——它在历史中的延伸，它的心理、社会、文化和精神分支的覆盖面，它在意识的多样性中的根基，——应该意识到暴力何以展现其悲剧的崇高，表现为历史的动力，表现为能突然改变历史面貌的"危机"——"关键时刻"和"判断"——在这种情况下，仅仅在这种情况下，以这种真实性为代价，思考是否能揭示比历史**更多的东西**，意识**何以**能向历史提出要求，承认自己属于不同于创造历史的暴力的"范畴"的问题才能被提出。

但是，在这里，第二个问题应该由非暴力主义者来回答：是否有可能至少**在**非暴力主义者否认的历史**中**进行思考？如果不把其行为的可能效果置于其援引的纯洁之上，非暴力主义者是否能做到这一点？**非暴力主义有一种效果吗**？**什么效果**？显而易见，第二个问题与一个更普遍的问题联系在一起："先知"是否有一项历史任务，这个任务是否能在"瑜伽信奉者"的无效和"代理人"的效果之间占有一席之地？

第三个问题是：非暴力主义者的可能效果是否与进步主义的暴力所承认的不纯洁处在必然的紧张中？如果先知实际上用拒绝和不服从

行为，用应时的间断行为（与宣战，骚乱等事件联系在一起）来反抗历史，那么其行为的意义是否不一定体现在他表现出的冲动中，在他所宣告的一种纯粹政治行动和连续的建设性行动以及在结构和制度方面表明的**精神可能性中**？

我不想隐瞒这种方法所不能消除的困惑；到处都是比已承认的真理更清楚，比已拥有的真理更值得重视的真理。

暴力的意识

只要考察帝国如何兴起和衰败，个人威望如何确立，宗教如何分裂，财产和权力的特权如何继承和转移，思想家的权威如何增强，精英的文化享受如何建立在被剥夺者的辛劳和痛苦之上，就足以发现暴力无时不在，无所不在。

当人们考察暴力的绝对统治地位时，人们不能看得很远；这就是为什么**战争解剖学**谴责和平主义是肤浅的和幼稚的，这种战争解剖学自以为发现了割断它们就能使军事木偶瘫痪在舞台上的三、四条主线。战争解剖学要求**暴力生理学**承担更多的任务。

应该从最上和最下两个方面研究主张在历史中运用暴力的人类感情的复杂性。肤浅的经验主义心理学关注快乐和痛苦、安逸和幸福，却忽略了易怒的性情，克服障碍的冲动，扩张、战斗和统治的意志，死的本能和破坏力量，以及幸灾乐祸——它是使人的心理结构变得不稳定和始终**受到威胁的**所有纪律的对等物。不管大街上发生骚乱，还是祖国在危急中，我都认为这令人感到高兴和兴奋，工作、家庭和日常事物都不能与之相比；某种粗野的东西，某种健康和不健康的东

西，某种未成熟和未定型的东西，猎奇、冒险和自由支配的意识，江湖义气和探险活动的向往，所有这一切都不考虑法律和权威。值得注意的是，这些意识的底层会重新出现在意识的最上层：这种暴行意识也是思想体系的意识：正义、法律和真理在拿起武器和带着忧郁的激情时，立即使用大写字母；语言和文化进入悲怆的热烈感情中；所有一切都已准备好对付危险和死亡；上帝本身也被作为理由：上帝的名字出现在皮带上，出现在誓言中，出现在戴盔形帽的随军牧师的言语中。

这就是历史的暴力在意识的所有层次长出的根须。但是，暴力心理学还不是处在暴力已形成结构的历史层次。这就是为什么还应该阐明唤起的力量得以排列的社会“形式”，还应该阐明暴行的结构。在这方面，为了理解在阶级斗争的辩证法中的精神和历史的联系，马克思主义的历史解读是不可替代的：在这个层次，暴行成了历史，同时，在否定的刺激下，历史充满了暴行。这就是仅关注战场的和平主义者忽略的东西；转向剥削的暴力方面是比较容易的：在这里，暴力不是发生在引起轰动的事件中；战役是事件，骚乱也是事件；但是，穷人的贫困和死亡不是事件；在路易-菲利普时代，工人的平均寿命是二十七岁，在里尔的工业人口中，统计数据表明，在七年中死亡20700人，出生21000人，这些事实不是事件[3]。为了揭示法律和秩序的暴力，需要一种难以形成的和还不到一个世纪的觉悟。如果和平应该是正义的完美结局，那么和平是一项无止境的任务：压迫的暴力为什么不叫反抗的暴力?

但是，暴力生理学不会忽略的东西是，国家是暴力的集中和变化的策源地：如果本能是暴行的理由，如果阶级斗争是暴行的最初社会根源，那么暴力是作为政治现象进入权力领域的。政治家的赌注在本义上是权力；在国家方面，问题在于知道谁是统治者，谁是被统治者，总之，谁掌握政权，为了谁的利益，在何种范围内，等等。从国家的角度看，对人的管理始终在对物的管理之上。暴力采取战争形式的原因是：两个怀有同样抱负的君主国为了不可能同时夺取的领土发生对抗。因此，一方面，如果国家之间的斗争仅仅不完全地反映了社会的基本紧张关系，那么战争不能说明一切暴力；另一方面，当国家在战争中崛起时，它把一个新的方面引入集体的暴力。正是在这种特殊情况下，历史的暴力完全控制了预见到暴力和期待暴力的个体：特别是当与国家维系在一起的团体处在一种灾难性境地时，重返沉思的悲怆的文明意识的底层突然出现在外面；这就是我发现我属于一种有生命危险的共同冒险，属于消失在多种历史中的一种历史，属于一条有可能被割断的历史之线的时刻，这就是我走向《马赛曲》所象征的辛酸的和流血的抒情诗的时刻；我的个人死亡交织在其中的伟大的历史死亡引入了存在的最真诚感情——1789年，1871年，1914年，1944年……。这些感情在我们的无意识的最深层回荡。历史的困惑和心灵的困惑相互推动。

应该相信，由于某种内在于历史的作祟，不可能人人都一样：有些人对别人**太过分**。不应该搞错暴力的目的，暴力的结局不论是不言自明还是明示的，直接的或间接的，就是致他人于死地——至少是他的死亡或比他的死亡更糟的情况。正如耶稣表露出愤怒到极点：“凡向

弟兄动怒的”，和**杀害**他弟兄**的人**一样，“难免受审判”。[4] 在这方面，预谋杀人和实际杀人是一切暴力的标志：施暴时别人对“杀气腾腾”的凶相感到不安。暴力甚至有一条无尽头的路，因为人有各种各样的死法：有些人竟要求垂死者临终时保持冷静以便尝到比死还痛苦的滋味；受折磨者应该还活着，带着受尽屈辱的意识上的创伤，在他的尊严、他的价值和他的欢乐的心中体验身体的毁灭；如果人不止是他的生命，那么暴力就想扼杀这个“更多”的东西，因为最终说来这个“更多”就是过分。

正是这种困惑构成了历史：暴力看来是历史面貌得以改变的特有方式，是人类的一种时代节奏，是意识的多样性的一种结构。

但是，如果历史是暴力，那么非暴力主义就是历史的内疚，就是在历史中存在的不安和在历史处境中意识的希望。真实地说，非暴力主义的愿望应出现在历史的沉思范围内：这是它与历史最初和最基本的联系，压在历史上的重量。重视历史的暴力，就是通过判断超越历史。通过一种本质的比较，**道德的**意识与**历史的**过程是对立的。历史说：暴力。意识跳起来说：爱。意识的跳起是一种愤怒的跳起；通过这种跳起，意识为历史安排归宿：取消历史的暴力；同时，意识把人当作人的可能朋友。

由于不能看到暴力的最重要方面，和平主义自以为是**宽容的**和成为**宽容的**；它自以为已经**存在**世界**中**，来自世界，来自被某些恶人掩盖的和抵制的人的本性善良。和平主义不知道它是不宽容的，不知道它与历史是对立的，不知道它只能来自**别处**，不知道它向历史要求历史的原有意义以外的东西。

非暴力主义的效果

如果非暴力主义来自别处，它何以出现在历史上？先知为什么不是瑜伽信奉者？在我看来，只有当人们期待非暴力主义对历史过程的一种作用，也许是非常隐蔽的一种作用时，非暴力主义才能是一种有根据的态度。不管一个人是拒绝杀人，还是接受死亡，以便不弄脏自己的手，这并不重要。因为人的纯洁有什么重要性？如果其他人都是肮脏的，人能做到纯洁吗？人的行为不是带着不希望看到的、但实现了其行为意义的谋杀结果回到历史中吗？因此，是暴力，而不是拒绝，转向对它不阻止、或它鼓励的另一种暴力的信任。如果非暴力主义应该有一种意义，那么它应该**在**它一开始就超越的历史**中**实现这种意义；非暴力主义应该有一种与暴力在世界中的效果有关的第二效果，一种改变人与人之间关系的效果。它有这种效果吗？是何种效果？

1）非暴力主义者的信念首先是，他们拒不听从善意的人们只有在漫长历史结束时才能隐约地看到对一些社会准则的实际影响。因此非暴力主义者的信念是人们这种可能存在的友谊所作的具体和实际的判断，在对立的暴力状况中不会导致不可避免的结果。他们希望，除了分担所有历史行为中的不纯外，他们的独特行为从短期的效果来看是有争议的，会有双重意义。但他们所保持的社会准则的目的，历史的紧张关系，会逐渐取得人们的承认。

我可能不理解在加里·大卫（Garry Davis）的行为中充斥着广大的舆论面的热情，如果我们没有在他身上看到一种实际效果，尤其是这种摆脱**魅力**和吸引力的能力的话。历史落在以一种被异化的命运的方

式创造历史的人身上：非暴力主义者使我想到，这种命运就是人的命运，因为命运一旦被某人中断；禁令在某个时刻被取消，未来可能是：有一个人敢做；人们不知道这会产生什么后果，人们不可能知道这一点，因为在狭义的历史方法上，这种效果是不可检验的；这就是行为和历史的联系方面，是信仰的对象；非暴力主义者相信和希望自由会危及命运；因此，他在日常历史的过程中和在世界上有干一番事业的勇气。

这种惟一的效果足以使非暴力主义者处在历史中：他不处在时间之外，更确切地说，他是"不合时宜的"，不现实的，就像漫长的和痛苦的政治"沉思"使之具有历史意义的另一个时代的提前的和可能的存在；他提出一种历史的保证，这种历史还有待于在制度、感知和行动方式的深度中创造和记载。

非暴力主义者的活动不仅**沿着**历史的人道主义目的的**方向——为了**正义和友爱——而且也**通过**达到这些目的非武装手段，它阻止历史松动和坠落。它是历史和一种没有保证的历史的偶然性希望的对立物。

2）在某些有利的条件下，在特殊人物的影响下，非暴力主义可能采取一种运动、一种非暴力抵抗运动的方式，并具有相当的效果；在这种情况下，非暴力主义能有一种真正的历史突破。虽然非暴力主义者是无法模仿的，其作用也是有限的，但甘地在我们的时代所扮演的角色胜于一种希望、一种榜样。人们对甘地所作的最愚蠢评论是，他所扮演的角色在凯斯特勒看来是个瑜伽信奉者；至少不是在严格的意义上，甘地之与印度如同列宁之与俄国。当然，人们不能否认其局

限性：他不相信现代技术，他不理解有组织的无产阶级，他还是重视为了神职人员和富人的利益剥削印度群众的传统结构。

人们可能指责他的这些看法。但我不知道人们如何轻视发生在南非和印度的有成效的不服从运动的榜样力量。在我看来，其榜样作用于这些运动又一次在有利的条件下取得了成功：英国不是纳粹主义——不仅是人道主义目的的象征，而且也是人道主义目的及其相应手段的一致；因此，非暴力主义者非但不排斥在历史之外的目的，不摈弃他认为不纯洁的手段，反而试图在行动中把它们联系在一起，这种行动既是一种**精神性**，也是一种**技术**。

一方面，在甘地看来，非暴力主义只不过是包括真理、贫穷、正义、贞洁、耐心、无畏、藐视死亡、静心等在内的一种精神体系中的一个部分。值得注意的是，他把真理和"坚持真理"[5] 放在这个精神体系的首位。"我在南非造了'坚持真理'这个词，用来表示印度人民在整整八年的时间里，在这个国家中使用的力量……真理的力量也是爱的力量……"[6] 另一方面，在甘地看来，非暴力主义是一种方法，是一种抵抗和不服从的具体手法。应该承认，我们没有，也不知道这样的手法；不研究非暴力主义运动在南非和印度沉着地预先策划的和周密地执行的方法是错误的；在纪律、坚定、不畏坐牢和不怕死的精神中，人们将敏锐地意识到群众的作用；在这里，非暴力主义的有效性显露出来了：在甘地看来，真正的放任就是暴力；通过暴力我从事于带头人和领导人的工作；在他看来，非暴力主义就是**力量**。

在一种特殊的历史经验中，正是这种力量把目的和手段**聚合**在一起。进步主义的暴力，在走向历史的人道主义目的时将自行消亡的暴

力，是一种**迂回**手法：狡诈，谎言和暴力的迂回手法。军事和民事的领导者都使用这个手法：它是爱国主义和革命的手法；非暴力主义者回答由另一个问题向他提出的关于其效果的问题："迂回"的策略不是冒暴力永远存在下去的风险吗？政治行动——爱国的或革命的行动——不是像需要指责的一种存在和友好的呼吁那样，需要这些象征性行动，需要目的**就是**手段的这些局部成功的行动吗？

"非暴力抵抗"和"进步主义的暴力"

但是，非暴力主义能包括**一切**吗？也就是说，它不止是一种象征性行动，一种有限的和不常见的历史成功吗？它能完全代替暴力吗？它能创造历史吗？

源于放弃抵抗的非暴力主义看来有非偶然的范围。

1）它的"不要杀人"的消极口号并非出于偶然。它的原则，即拒绝的原则是不合作，不诉诸武力，等等。"抵抗"这个词本身有一种消极的含义：人们不服从一种还没有形成的权威。我相信拒绝本身产生的效果：但是，其效果不是来自与积极的建设性活动的**联系**吗？当我从"你不要杀人"转到"你要爱人"，从拒绝战争转到和平建设时，我进入我作出的行动的范围；于是，我重新实施压迫；我把手段和目的分开，参与活动，在这些活动中，人的行为不是"共存的"，我体验到历史的厄运和历史的功效。

2）非暴力主义似乎也属于不连续的范畴：应时的拒绝行动，不服从运动；它属于**行动**的范畴。这些行动断断续续表明了影响历史使人具体地适合其人性的超人要求。但是，这些行动应在长期的行动

中，在历史的运动中，如现代国家战胜封建社会，无产阶级运动，反殖民主义的斗争……等等中，找到其后续手段。

3）在很大程度上，非暴力主义反击在个人方面影响我的具体处境和国家法令；但是，政治行动反击源于结构——殖民主义，雇佣劳动和无产阶级的状况，原子武器危险——的"挑战"（用汤因比话来说）；因此，非暴力主义在抽象，习惯，制度方面，在人与人之间无个性特征的"调和"方面起作用。

在我看来，非暴力主义者在目前应该能**预言**本义的**政治**运动，也就是说，应该关注革命、改革和权力的手法。在这些制度的任务之外，非暴力主义的绝对信仰可能转变成没有希望的极端悲观主义，好像灾难和迫害的时代是历史的最后机会，好像仍然需要把我们的生活置于忠诚的行为没有回报，无人知晓和没有历史意义的时代。这个时代**可能**来到，并且伴随着一种无人性的制度，这个时代没有别的出路，只有在监狱的围墙之外没有回响的"不"。无效的时代始终在历史的门前徘徊，应该为黑夜的来临作好准备。但是，这种内心想法不可能是一个未来、一种行动和一种建设的想法。在这个时代之前——如果它必将来到——和在这个时代刚出现的时候，应该根据预期、计划和纲领行事；有一个政治任务，这个任务完全处在历史中。

预言的非暴力主义源于意识对无情的历史规律的胜利，它是否不应该把这种历史放入历史用残余的暴力、用进步主义的暴力所维持的戏剧性关系中，而暴力从非暴力主义行动的承诺和间断的宽恕中得到其精神机会？[7]

但是，在效果的范围内，关于预言的非暴力主义和进步主义的暴力的辩证法的这种**理解**，只不过是历史学家的一个**看法**。在活着和行动的人看来，没有妥协，也没有综合，只有选择。对混杂的排斥是非暴力主义的灵魂；如果信仰不是完全的，那么信仰就会转变；如果非暴力主义是某些人的使命，那么非暴力主义在他们看来就是所有人的义务；在理解和不再关注非暴力主义的人看来，非暴力主义希望成为行动，希望创造历史。

国家和暴力

本演讲的目的绝对不是提出类似于一种政治决定的东西。在这里，在外国的土地上，试图提出一种政治决定也许是非常冒失的和无礼的。

我要向你们提出一个先于每一种特殊政治的问题：对思考历史和日常生活的人来说非常清楚的事实——人是政治动物——意味着什么？我准备从最令人困惑的方面着手，讨论这个涉及到法学、社会学和历史问题的大问题：具有**合法性的某种暴力**同国家一起产生。人的政治存在是由一种暴力，即具有合法性的国家暴力维护和引导的，这个奇特的事实对我们的人生，对我们的道德思考，对我们哲学和宗教沉思来说意味着什么?

首先，让我们确定我们的出发点：哪一种最低限度的暴力是由国家制定的？以最基本和最单纯形式的国家暴力是**刑事**性质的暴力。国家实施惩罚；最终说来，国家垄断了自然强制手段；国家从个体那里夺取了为他们伸张正义的权利；国家集中了分散的、从人与人之间的

原始对抗中继承下来的暴力；个体能向国家索取各种各样的暴力。但国家是最高权力机关，是绝对的权力机关。当我们从刑事和惩罚的角度考察国家暴力时，我们就能直接进入中心问题；因为国家有多种职能，国家的立法权，国家的决定和执行权，国家的行政职能，经济职能和教育职能，所有这些职能最终被最高强制权力认可。断言国家是一种**权力**和国家是一种**强制**权，是一回事。

因此，我不谈论恶意的国家、专制的国家，我谈论的国家，是通过各种不同的和对立的制度和形式使国家成为国家的原因。国家在不合法的暴力中增加的一切东西只是使问题变得更加严重。我们只需证明被认为最公正、最民主、最自由的国家也是合法性和暴力的结合，即要求的道德权力**和**强制的自然权力就行了。

1

为什么权利和力量在国家中的结合成了问题？如果国家中的生活能完全地表达，完整地实现，彻底地满足道德意识的要求，那么这种结合就不会成问题；如果政治在我们看来能够实现道德，那么我们就会满足；然而，国家中的生活是否能做到完美？如果人们遵循希腊人的政治思考的某些建议，人们可能会这样想，因为希腊人把"城邦"及其完美和充分当作个体行为的目的；因此，道德能被概括在享有集体自由、繁荣昌盛的历史共同体的实现中。但是，在另一个方面，把城邦当作道德生活顶点的古希腊哲学家却拒绝把智者的"沉思的"理想和国家元首、政治家、家庭或庄园管理者的"实践的"理想统一起来；正如人们在柏拉图、亚里士多德和斯多葛主义者那里看到的，他们的道

德分为两种，把在完美和幸福方面的两种模型，哲学模型和政治模型结合在一起时所遇到的困难是不可解决的。人们提出反对意见说，“沉思的”理想不再是我们的理想，基督教最早取消了沉思和实践的区分，并提出爱邻人的“实践的”理想，把道德统一在“实践”之中。

但是，基督教以另一种方式再现了作为政治动物的希腊人不能克服的矛盾，甚至使之变得更加严重。因为基督教引入了使道德问题极端化，把政治问题变成谜的一种要求。我们知道，这个基本要求就是基督在“登山宝训”中关于爱邻人的解释。正如基督的所作所为，这个教诲提出了一种十分肤浅的爱的形式：“不要与恶人作对”；[8]“为那逼迫你们的祷告”[9]等等。

这样的戒律引入了一种比沉思和行动的对立更基本的分裂；“实践”本身自我分裂；因为这种政治只有在不抵抗和牺牲的道德规范中才能被想象。

我们在著名的《罗马书》第十三章中找到了证据，圣保罗对可能受到有某种宗教动机的无政府主义诱惑的首都基督教徒讲话，劝他们不仅要出于恐惧，也要出于信仰的动机服从权威。不过，这段经文作为觉悟也许比作为矛盾的解决更值得关注，尽管人们通常只是以教条的角度评价它。

圣保罗已经充分地意识到，当他在引入“法官”的形象及其权威、惩罚、服从和恐惧时，他显示了不处在人与人的直接关系中的一个生活方面，而人与人的直接关系能通过他以前谈论的博爱被改变；正如库尔曼（O.Cullmann）指出的，最值得注意的是，圣保罗的政治劝导的背景是主要问题在于人人都应相互献身的“爱”；在基督的“登山宝

训”中，这种爱被描绘成一种宽恕他人，不抵抗恶人，以善报恶，恢复或重建人与人之间完美的相互关系的爱；使徒说：“你们要以一种温柔的和兄弟的感情互爱。”

圣保罗突然打断这种互爱的教诲，他树立了“法官”的形象。不过，法官做什么事情呢？他**实施惩罚**。他惩罚作恶的人。这就是我们一开始提到的暴力；正是在刑事诉讼中，圣保罗概括了国家的所有职能。当然，这是一种有限的暴力。这是不承认谋杀合法的暴力，我们将在下面看到，这是不能为国家之间的战争提供理由和使之制度化的暴力；这是完全由国家制度规定的暴力；这是建立在正义基础上的，圣保罗称之为“善”的暴力。这一切都是不容置疑的；应该使那些在这段经文中看到基督教徒在权威面前可耻弃权的人想到这一切。权力，就是“法官”的权力，就是正义的权力。因此，暴力所创造和维护的“秩序”不可能与正义分离，更不可能与正义对立。然而，正是这种已经建立的暴力，使这种正义的暴力成为问题。

因为“权力”不可能来自“爱”。以最克制和最合法为形式的正义已经是一种以恶报恶的做法。**在本质上，惩罚完成了在爱的道德中的最初分裂**；惩罚不知道宽恕，惩罚抵抗恶人，惩罚建立一种非相互的关系；总之，惩罚用人类的强制教育的远路，和“间接性”来对抗爱的近路和“直接性”。“法官”不是我的“兄弟”；正是由于这一点，法官是一种“权威”；也正是由于这一点，法官要求“服从”；这并不意味着基督教徒能忍受一切；但是，国家和公民的关系是一种不对称的、非相互的、权威与服从的关系；即使权力来自自由选举，即使权力完全是民主的和合法的——也许不可能做到这一点，一旦权力已经形成，作为

垄断惩罚的权力机关，权力也与我有关；这足以使国家不是我的兄弟并要求我服从。

我以为，认识到矛盾比圣保罗的解决办法更重要。事实上，应该承认，圣保罗留给我们一个问题，而不是留给我们一个解决办法。他仅限于说，权力是“上帝制定的”，权力的制定是“为了我的利益”；也许，这足以使基督教徒不仅出于对惩罚的恐惧，而且也出于信仰动机服从权威，这是与基督教生活完全没有关系的一种动机；但是，“制度”与拯救的关系仅仅被陈述出来，在我们看来仍然是困惑的一个原因。因为通过国家的更迭推动历史的这种暴力教育学，在爱、证明和殉教的教育学中引入了一种不一致的解释。圣保罗甚至不打算从爱的道德推断出政治权力；他在研究人类事务时发现了这种国家最高权力；当他要求获得罗马公民资格时，他依靠国家最高权力；他知道秩序的安定是基督教布道的条件。他隐约看到人类的两种教育学——爱的教育学和正义的教育学，不抵抗的教育学和惩罚的教育学，相互关系的教育学和权威和服从的教育学，情感的教育学和恐惧的教育学——趋于一致，他隐约看到它们趋于一致，但他没有看到它们统一。一方面，他隐约看到它们趋于一致：因为这个事实完全肯定地表明权力是上帝制定的。另一方面，他没有看到它们统一这就是为什么他使用“制定”（制度）这个词，在耶稣基督的十字架和模仿的布道中没有根基。

我知道，人们在十字架和“制度”之间，在爱和权力之间寻找一种对称关系；人们找到了两种。人们首先援引“上帝的愤怒”；事实上，上帝的愤怒是在国家背景中的说法（《罗马书》第十二章）；这个主

题看来与国家的主题无任何共同之处，因为上帝的愤怒就是实施惩罚的上帝；此外，援引上帝的愤怒是为了拒绝给予民众相互报复的权利；报复的权利属于上帝；因此，比较惩罚的制度和属于上帝的报复是合理的。但是，在国家的制度和上帝的愤怒之间的这种接近不是对谜的解释，而是对谜的认可；事实上，谁仅仅知道爱和强制之间的两重性因转到上帝而变得更基本？此外，如果愤怒在十字架上被发泄，那么应该承认，国家的历史不是由十字架拯救的历史，而是一种不能被归结为拯救的历史的历史，一种保存人类但不拯救人类，教育人类但不更新人类，惩罚人类但不圣化人类的历史。

因此，人类的两种教育学受到上帝本身的愤怒和十字架的两重性的加强。但是，思考上帝的愤怒并不是无益的；这种思考是能阐明问题的，只要人们不在思考中寻找国家及其暴力教育学之谜的一种虚构“解释”，而是寻找对此的一种间接“描述”。因此，由连续的法官的暴力造成的国家历史是人类走向一种定罪的判决，这种判决不完全体现和重现在基督的十字架所表明的证明无罪的判决中。也许，国家的神秘性是限制恶，而不是消除恶，是保存人类，而不是拯救人类；国家的制度只是使国家变得更加神秘。

为了解释国家之谜，人们也求助于圣保罗的“魔鬼学”；在圣保罗看来，每一个国家都是支配其历史的一种“权力”的表现；当圣保罗说“在上有权柄的，人人当服从他。”[10]时，他想到的可能就是这些权力；权力，王权，统治不止是人的崇高，其不可见变化在暗中引起权力的可见变化。不应该立即摈弃这种魔鬼学的解读；它能用作一种非常重要的直觉的外衣：与十字架相比，圣保罗和通俗犹太教允许其存

在的“权力”具有这种被战胜、被钉在十字架上，但**还没有**被取消的这种**模棱两可**处境。通过魔鬼学的神话，圣保罗看到了国家的模棱两可：国家属于拯救的范围，又不属于拯救的范围；国家是顺从的，也是自主的；O·库尔曼认为，国家被“已经”，但“还没有”——“已经”被战胜，但“还没有”被取消——所表达的一种“时间紧张”贯穿。然而，当圣保罗以神话的方式陈述国家的**实在**性和**暂时**性，使国家建立在超越我们的一种魔鬼学变化的基础上时，他又一次**表明**国家的神秘性，而不是**解释**了国家的神秘性。正是在拒绝对此“解释”的时候，我们从圣保罗的魔鬼学解释中得到了其丰富的教益。

也应该承认，圣保罗的政治学中的魔鬼学装饰没有给我们留下什么东西（如果圣保罗真的对国家的地位感兴趣的话，如果他的书信的一些内容真的能代替一种政治学的话）。对圣保罗的魔鬼信仰进行注释的重建，不足以忠实于他的教诲：因为一旦这种纯文字的重建完成后，还需要知道这些信仰表示什么。重建是不够的，还需要理解。当我们假定“在”国家“后面”的魔鬼权力时，我们想表达什么意思？“在……后面”是什么意思？除了上帝的绝对存在，历史是否有一种非人的或超人的双重根基？其实，魔鬼学体验的重建是不可能的，因为使之成为可理解的文化背景在现代人看来不再是我们的文化背景；如果不能重建其整个基础，人们就不能重建一种神话；这就是为什么在我们看来求助于“不可见权力”是一种已过时的解释所不可理解的碎片；但是，在它的解释价值方面，我们必须找到**编成密码**价值；在“天上权力”的概念中，重要的是通过国家的模棱两可表现出来的，以及我们刚才用O·库尔曼的话所说的“时间紧张”；某种东西穿过魔鬼学的语言，

如果没有这种表现，我们不可能注意到它；“制度”成了一种内在的辩证法的心中；“秩序”不是一种静止的和不变的东西；秩序在运动；“秩序”是一种“权力”；权力的神秘方面使秩序的理性方面感到不安[11]；通过魔鬼作出的所谓解释，国家看来是一种不稳定的和危险的现实：不仅被建立，而且也被废除和重建，被超越和被保留；魔鬼学从神秘主义的角度描绘国家，好像在解释国家。所以，应该以字面意思，即解释的意图为代价，保留内容，即描述的意向。

2

让我们总结我们的讨论：基督教以不同于希腊智慧的方式揭示了道德生活的一个方面，这个方面显示出人生的纯粹政治的范围：这个新的方面就是爱筵，博爱及其不抵抗、牺牲和殉教的使命。这种新的道德准则对政治现实的反作用使国家成为不能与新的道德准则一致的权力机关；不过，这个权力机关本身不是恶的；它得到了承认，然而，是在自己的位置上得到承认的，并带有不稳定的迹象；国家不再是理性的历史的实体；国家的强制教育学保存人类，但不拯救人类。

基督教的爱筵和法官的惩罚性暴力的这种两重性预示着越来越多的冲突，我们现在应注视它们。当我们局限于圣保罗的问题，即在有秩序和相对公正的国家中无选举权公民的问题时，我们给自己提出的任务是简单的；使徒面对的罗马人是小人物，是君主的“臣民”；当使徒使他们明白源于“在他们上面的”权威的某种神意时，他为他们的被奴役公民的状况指出了一丝希望：因此，他们能够不仅出于恐惧，而且也出于信仰动机服从权威。一旦问题不仅在于服从暴力，而且也在

于行使暴力（真正地说，出于信仰动机的内心服从已经意味着通过支配和强制的回忆的认同，象征性地认可和实施这种暴力），有限的和与国家共存的暴力就开始成了问题；因此，一个人既要有以恶报善的博爱，也要做惩罚恶人的法官；分享最高权力的有选举权公民就是法官；他如何能在两种精神制度：爱的制度和法定暴力的制度下；在两种教育学：牺牲的教育学和强制的教育学下生活?

当暴力完全超出刑事制度的范围时，当公民被要求拿起武器保卫在危急中的祖国时，当革命形势使公民面临在两种暴力——保卫现有秩序的暴力和有社会使命的社会新阶层夺取政权的暴力——之间选择时，或当解放战争帮助对外战争推翻暴政时，困难变得更加严重。

历史中的暴力问题逐渐向我们显露：从现存的国家中无选举权公民的服从到有选举权公民的司法权力的行使，从这种合法的暴力到武装保卫国家，最后，从防卫性暴力和某种国家管理的暴力到新制定的暴力，有一种在爱和暴力之间距离不断增加的逐渐变化；在这种分离的极端，暴力表现为历史的动力；暴力使各种力量，新国家，占优势的文明，领导阶级登上历史的舞台。看来，人类的历史就是暴力的权力的历史；最终说来，不是制度使暴力合法化，而是暴力产生制度，在国家之间和阶级之间重新分配力量。

在纯粹的惩罚性暴力到新制定的暴力的逐渐转变中，可能有一种标出界限的方法：为暴力规定一种确切的，明确的，无可置疑的和无条件的限制；这个限制很快就能被找到：禁止杀人；“你不要杀人”。这个消极的命令，这个以禁止形式的命令，实际上是把两种道德准则，爱的道德准则和法官的道德准则放在一起的惟一行为准则；只有

在杀人和死刑之内的一种惩罚才不完全与爱背道而驰；惩罚不能实现爱，因为只有“爱能实现法律”；惩罚至少不否定爱。在这个意义上，人们能说，如果国家的惩罚职能自始至终**在**爱的范围**之外**，那么这种职能是与爱**相容的**，只要它在禁止杀人的界限内；如果没有开始和结束的统一，那么两种教育学，牺牲的教育学和强制的教育学就能在手段方面共有一个界限，这最终能把政治和道德，秩序和仁慈联系在一起，这就是对人的生活和尊严的尊重；因此，法官的暴力是由一种手段的道德准则来衡量的；正是在这里，“十诫”[12] 的否定、制止和禁止的特点是可贵的；“你不要杀人”是国家暴力不能违背的界限，否则就会超出国家暴力是合法的“善”的范围；这种禁令也许并不表明惩罚的道德准则来自仁慈的道德准则；它至少表明这两种道德准则实际上在何种条件下是相容的。

但是，国家**能**遵守这种手段的道德准则限制吗？我的意思是：国家能不违背杀人的禁令，能不违背相互尊重，尊重言语，尊重父母，尊重他人财产等的其他命令吗？

在这里，国家表现为一种令人不安的崇高，国家不遵守和决不遵守手段的道德准则的**限制**。到目前为止，国家总是在杀人，这是国家得以存在，延续和建立的条件；这就是马基雅维里在《君主论》中得出的结论，不考虑手段的道德准则的残酷真理；他提出一个问题：为什么一个新国家能建立？通过这个问题，他不容争辩地列出了建立国家的所有**现实**条件：狮子的力量和狐狸的狡猾；他得出结论：如果君主想获得成功，那么他必须是杀人者和说谎者；用《圣经》的语言说，他必须是恶魔。否认马基雅维里的结论——“需要暴力和恶”——是

容易的，理由是禁止杀人；马基雅维里的**问题**继续存在：“如何建立一个违反杀人的禁令和割断维系强制的道德准则和仁慈的道德准则的联系的国家？”

战争是使每一个人面对马基雅维里的问题的考验和处境-界限。为什么战争成了问题?

出于道德原因拒服兵役者说：“没有问题；战争是国家暴力越出界限和违反杀人禁令的行为；因此，我免除履行服从的义务；通过我的不服从，我表明了与道德准则的一致；国家的道德准则只能是个体的道德准则，禁止相互杀人。”完全可以肯定，出于道德原因拒服兵役者是有理由的，因为他拒绝根据法官暴力对战争的所有**辩解**；法官的暴力是一回事，战争是另一回事；法官的暴力是制定的，战争是由法律规定的；法官的暴力是由有别于原告和被告的法庭实施的；最后，法官的暴力能处在尊重受惩罚的罪犯的生命和尊严的界限内；总之，在文明的刑法制度下的惩罚不能与爱背道而驰，尽管惩罚不真正地实现爱：因此，应该拒绝试图从法官的职能出发使战争合法化的所有虚假的推理；就算法官处于杀人者的地位，也应先使死刑合法；此外，应该想象法庭的某种代理机构，它能委托国家惩罚外面的恶人和进行作为一种对外刑法的战争。这种推理的想象和虚假特征是明显的。在我们看来，战争是和应该是在国家与国家，国家与生存斗争的外部关系中的灾难，混乱和倒退。这种历史的无理性显然是无法解释的，也是不可解释的；割断维系仁慈和暴力的脆弱联系（不要杀人），以及使仁慈和暴力完全分离的事件不可能是道德推理的对象。

但是，为什么战争成了问题？因为战争不仅仅是有制度规定的杀人；更确切地说，因为杀死敌人与个体为保卫自己的国家作出的牺牲是一致的。事实上，正是在这一点上，战争提出了我们称之为“灾难的道德准则”的问题。是否战争只向我提出一个问题：我杀死敌人，还是敌人杀死我？只有对一个被神化的国家的恐惧和崇拜才能解释我对恶毒的国家的服从，这两种动机可能完全证明我错了；我的最起码的义务可能是做一个出于道德原因拒服兵役者。但是，战争还向我提出了另一个问题：我能为祖国冒生命危险吗？战争是这种处境-界限，是荒谬的处境，它把杀人和牺牲等同起来。对个体来说，参加战争是杀其他人，杀别国的人，也是冒生命危险保卫国家。

这个问题与在国家看来的战争合法性是不一致的；我们已经看到，把战争当作惩罚行为的道德解释是欺骗人的；冒自己的生命危险和以敌人的生命为代价来保卫祖国的问题，是国家的存在使我面临的难解之谜。到目前为止——之所以我说到目前为止，是因为战争的性质发生了巨大变化，国家的继续存在的问题将失去意义——到目前为止，国家通过战争继续存在是一个事实；经过灾难和破坏，这种不可解释的暴力不仅能使文明的崇高，而且也能使文明的价值继续存在；让我们更进一步：历史不断地证明，最残忍的暴政和最专制的制度只能从外面攻入和瓦解；总之，有保卫的战争，解放的战争，建设的战争，也有无法解释的和不可解释的战争。

正是因为战争出现在两种道德准则，仁慈的道德准则和强制的道德准则的裂缝上，所以战争迫使个体接受“灾难的道德准则”。服从处在战争的武装状态中的国家的惟一动机，是**国家应继续存在和“毕法**

官”应继续存在；我的服从基于祖国的完整存在的非道德原因；我的服从不是没有基础的，因为即使不是法官的行为，即使不是一种惩罚性正义的行使，我的服从也是法官的所有行为的存在条件；**希望祖国存在**，这就是拿起武器杀人的公民的惟一动机。这就是为什么我不能对服从感到满意，因为我的服从认可了祖国的错误；我维护国家的继续存在是国家的犯罪；只有当我通过杀人认可国家的恶意，我才能为国家的完整存在献身。

我能不服从吗？能，如果我能承担不服从的后果和意义。当然，后果是我的另一种死亡危险；意义也一样，因为不服从也是一种灾难的道德准则；因为当我的不服从表明兄弟的道德和法官的道德的内在统一时，也使国家处在危急中。因为还不足以断定鉴于不服从极为罕见，不服从的基本理由不会明显地削弱国家；我在行动的时候，必须想到我的行为准则能成为一种普遍的行为准则；如果我的不服从行为的意义延伸到所有人，就会对祖国构成一种威胁，我削弱了祖国继续存在的可能性；这就是我必须接受的和要求的“意义”。如果我不服从的话：也就是说，如果在战争的处境-界限中，我为禁止杀人的绝对命令的作证使祖国处在危急中，因而使我的同胞处在危急中。如果除了风险，我不承担不服从的意义，即祖国受到威胁和为祖国牺牲，那么我就没有权利作这种证明。

在某些极端情况下，为祖国而牺牲可能成为一种**政治**义务，而不仅仅是一种绝对证明；正是在这样的决定面前，一些反纳粹主义者在德国活动；我一度希望祖国被打败，如果她不值得继续存在的话，如果她不再是正义和法律的国家的话，总之，如果她不再是国家的话；

这种决定是一种可怕的决定；它有一个名称：叛国。但是，这种决定比其他决定更不可能属于非暴力主义的范围；它迟早会被重新纳入一种暴力体系中，因为我怀有积极的愿望和深思熟虑，不希望我的国家灭亡，同时也不希望通过两个大灾难，即战争和革命，用暴力建立一个新国家，一个新政体，一个新政权——这也要求我服从拿起武器去杀人的命令。不过，出于道德原因拒服兵役是另一回事，出于道德原因拒服兵役不是站在政治失败主义的立场上，而政治失败主义只有在失败主义与国家权力的另一种暴力中，才有其完整的意义。出于道德原因拒服兵役希望仍然是纯粹的判断；事情就是这样；但是，出于道德原因拒服兵役没有能力承担它的所有**政治**后果，及其世界力量的分配，尤其是对祖国的命运的所有影响，这种无能是它的缺陷。这就是为什么出于道德原因拒服兵役也是一种"灾难的道德准则"。

和我们的想象相比，我们更经常地处在这些"灾难的道德准则"的一种或另一种之中。贝托尔特·布莱希特总是把注意力集中在善良的恶行，"善良的可怕企图"，一个罪恶世界中善良的危险上。因此，道德准则不断地在不可能在政治上有根据和长期而言是有害的一种善良"证明"，以及杀人的和破坏善良本身的一种"效果"之间解体；这种解体是疯狂的政治存在的苦果。

让我们再次总结我们的讨论：在第一部分，我们讨论在爱的道德准则和法官的道德准则之间最初的不一致；我们发现在以善报恶的爱和对恶人实施以恶报恶的惩罚之间有一条明显裂缝。如果国家**能**处在一种手段的道德准则的界限内，这种最初的不一致可能不是原恶的一种形态，而手段的道德准则禁止杀人，使强制与爱相容，或至少不让

强制成为爱的绝对反面。但是，国家过去不处在，现在也不处在杀人禁令的界限内。国家是由杀人的暴力维持和建立的现实事物。就这种不可解释性而言，国家使人陷入在两种“灾难的道德准则”之间的困难选择：一种灾难的道德准则认可杀人，以保证国家的继续存在，以使法官继续存在；另一种灾难的道德准则认可叛国，以便作证。

道德准则在其中分解为两种灾难的道德准则的这种处境-界限，也许不是一种持续的、长期的和经常的处境；但是，和所有极端事物一样，它阐明了普通的和正常的处境。它证明，爱和强制如同人类的两种教育学，有时汇合，有时分离，共同走向末日。

这种两重性的终结可能是人与人之间的完全“和解”；但这也可能是国家的终结；因为这可能是历史的终结。

政治的矛盾

如同所有名副其实的事件一样，布达佩斯事件有一种巨大的震动力量；它在我们自己的许多方面触动和感动我们：在受意外事件伤害的历史敏感性方面；在中期的政治打算方面；在对人类存在的政治结构的长远思考方面。至少应该从事件的一种力量到另一种力量来回地进行考察。

我们不必为一开始表露了事件的震动力量而感到遗憾，不需要立即调整策略；正如那些不会措手不及的老手所预料的，反抗是一件令人惊讶的事件，因为反抗发生了：布达佩斯之火……不应该急于平息事件，如果人们想从事件得到教益的话。

之后，应该重新评价只有让事件本身来说明以为一切的事件，把它放回一种整体的处境中，得出它的不寻常特点，使之与阿尔及利亚战争、社会党的背叛、共和阵线的消失、法国共产党对非斯大林化的抵制一起进入文献；总之，应该从绝对的激动转到相对的沉思，在这一期杂志中，其他的文章将沿着这条路线。

从我这方面说，与华沙的十月革命联系在一起的布达佩斯事件重新推动了、肯定了、改变了、深化了政权的思考，思考不是始于这个事件，因为思考产生了在《精神》小组，哲学协会和其他地方宣读的许多未出版论著。在这些事件中，使我感到惊讶的是事件揭示了权力问题在经济-社会革命中的稳定性。之所以惊讶，是因为权力可以说没有历史，是因为权力的历史重复和停滞；之所以惊讶，是因为没有真正的政治惊讶。技术在更新，人的关系随着事物的发展而发展，在合理性中和在倒退的可能性中，权力表现出同样的矛盾，一种双重的进步的矛盾。

在社会主义经济中的政权问题并非完全不同于在资本主义经济中的政权问题，这个问题提出了类似暴政的可能性，即使不是不断增加的暴政的可能性，这个问题要求同样严格的民主监督，即使不是更严格的民主监督。这就是不相信在社会的经济-社会历史中政治相对独立的一切思想最初拒绝的东西。

在我看来，政治的这种独立在于两个形成强烈对比的特征。一方面，政治实现了不能归结为阶级斗争，通常也不能归结为社会的经济-社会紧张的一种人与人之间的关系；正是因为国家整体上表达了国家的基本意志，所以带着统治阶级最明显特征的国家才是国家；作为国

家的国家基本上也不受在经济领域中发生的根本性变化的影响。按照第一个特征，人类的政治存在产生了一种特殊的、不能归结为以经济为基础的辩证法的**合理性**。

另一方面，政治产生了特殊的**恶**，它们就是政治的恶，政权的恶；这些恶不能归结为其他的恶，尤其是不能归结为经济异化。因此，经济剥削**可能**消失，政治恶可能继续存在；此外，国家为结束经济剥削而采取的手段可能是滥用权力的原因，这些手段在其表现形式和结果方面是新的，但在其驱动力方面基本上和过去的国家的手段是一样的。

特殊的合理性，特殊的恶，这就是双重的和矛盾的政治独特性。按照我的看法，政治哲学的任务是阐明这种独特性，解释这种独特性的矛盾；因为政治的恶只能在政治的特殊合理性中产生。

应该反对把两种政治思维方式对立起来的意图，一种政治思维方式注重政治的合理性，例如亚里士多德、卢梭、黑格尔，另一种政治思维方式根据柏拉图主义对"暴君"的批判，根据马基雅维里主义为"君主"的辩护和马克思主义对"政治异化"的批判，强调权力的暴力和谎言。

应该认识到这个矛盾：最大的恶依附于最大的合理性，存在着一种政治异化，**因为**政治是相对独立的。

因此，首先应该讨论政治的这种独立。

1.政治的独立

在希腊人的政治思想中，最令人赞赏的是，在他们中间——可能除了伊壁鸠鲁——没有一个哲学家主张把政治排除在他们探索的理性事物的领域之外；人人或几乎人人都知道，之所以从理性和哲学论述看，政治被认为是恶的、外在的、"另外的"，之所以政治完全被排除在外，是因为理性本身动摇了。因为理性不再是现实的和在现实中的理性，因为人类现实是政治的。如果在人的政治存在中，无任何东西是合理的，那么理性就不是实在的，理性悬浮在空中，哲学躲在理想和责任的内部世界中。任何伟大的哲学都不能容忍这种情况，即使（尤其是）它始于日常的和消亡的存在的事件，一开始就离开世界；任何伟大的哲学都试图理解政治现实，以便理解自己。

不过，只有当政治学的目的（télos）与哲学的基本意向，与善（Bien）和幸福（Bonheur）联系在一起时，政治才显示出其意义。古人不理解政治学——一种政治哲学——它始于与人的最终目的有关的国家和"公共事务"的目的论之外的东西；亚里士多德的《政治学》就是这样开始的："我们所知的每一个国家都是一个社会团体，社会团体的建立是为了某种善，因为人的所有行为的目的都是为了获得某种善。所有社会团体的目的都是为了获得某种善，最高的善是本身包括所有其他社会团体的最高社会团体的目的。人们把这种社会团体叫做国家或社会团体。"通过"幸福的生活"，政治和道德相互交织在一起。

从此以后，思考政治的独立，就是在国家的目的论中找到有助于人类的人道主义的最基本方式。政治的**特殊性**只能通过这种目的论表现出来；这是一种目的和一种意向的特殊性。通过政治的善，人追求不可能以其他方式得到的善，这种善是理性和幸福的一部分。这种追

求和这种目的（télos）是城邦的“本质”；城邦的本质就是它的目的，正如“每一个物体的本质就是它的目的”（亚里士多德）。

从这一点出发，政治哲学旨在思考这种**意义**——作为国家的“目的”和“本质”——如何把国家当作一个**整体**，一个完整的团体，人类如何通过政治团体到达人；政治哲学的基本信念是，“出于其本性，而不是出于偶然性而非群居的动物也许是远在人之上或远在人之下的一个可恶个体……因为任何不需要其他人或不想和其他人一起生活的人，要么是一个神，要么是一个禽兽；自然倾向使所有人组成这种社会团体。”人的最终目的经由一种团体，一种整体，一种由其“充分”界定的城邦，这不允许我们从国家和公民的**对立**出发。相反，哲学的观点是，只有在“全体公民”的这种整体中，个体才能成为人；人类的开始就是公民身份的开始；因此，政治哲学从人人都追求的幸福到城邦的目的，从城邦的目的到作为充分整体的城邦的性质，从城邦的性质到公民；因为“国家是政治和政府的永恒主题”，政治思想的运动从城邦到公民，而不是相反：“公民就是在其居住的国家里享有司法权和审议权的公民”；因此，公民的特征是由权力的属性构成的：“因为我们用公共权力的参与来定义公民”。

反过来，公民身份则展现了这种公共权力的参与的特殊“美德”；这就是调节政府和自由民之间关系的固有“美德”，不同于奴性的服从的“美德”，正如与这个名称相符的城邦命令不同于与专制统治的命令。因此，政治思想从城邦到公民身份，从公民身份到公民责任感，而不是相反。

这就是古代模式提出的思想学科；这也是想获得严肃地谈论政治的恶的权利的个体都必须接受的思想学科。从"哲学家"和"暴君"的对立出发，把权力的行使放在权力意志的恶意之上的政治思考，可能始终坚持一种导致虚无主义结论的伦理主义；在其**最初的**进程中，政治思考把"暴君"的形象搁在一边，把它当作政治思考不能想象的令人害怕的可能性，因为人是恶的；然而，这不是政治科学的目的："最后，应该提及在所有的堕落中最坏的和最不与政体这个名称相符的暴政。因此，我们认为暴政是最不好的。"（亚里士多德）

但是，政治独立不止是政治有人性的动物的这种含糊的团体目的，不止是人通过公民身份进入人类；更确切地说，这是不同于经济联系的政治联系的特殊性。思考的这第二个阶段为以下的阶段奠定了基础；因为和政治联系一样，政治的恶也是特殊的，纠正政治的恶的方法也是特殊的。

在我看来，如果不事先界定政治的范围，承认在政治和经济之间的区分的有效性，那么我们不能对政治生活进行真正的批判。任何批判都必须以这种区分为前提，不能取消这种区分。

然而，除了卢梭的思考，没有一种思考准备承认这种区分；重新发现和再现"社会契约"的最深刻动机就是重新发现这样的政治意义；在我看来，重返卢梭，而不是重返古人——尤其是重返亚里士多德的《政治学》——能为不是从本身开始的对权力的批判提供基础和背景。

《社会契约论》中最重要和无懈可击的思想是，政治团体产生于一种潜在行为，一种同意，这种行为或同意不是一个历史事件，而是

仅仅与思考处在同一个水平。这种行为是一种契约：不是一个人与另一个人的契约，不是为了有利于非契约签订人的第三者，即君主，而弃权的契约，君主不是契约签订人，而是绝对存在者；它是一个人与所有人的契约，这种契约在人民组成的国家中由人民组成。这种值得赞赏的思想受到许多批判和难以被人理解，却是政治哲学的基本公式："要找到一种结合的形式，使之能以所有的共同力量来捍卫和保护每个结合者的人身和财产，通过这种结合，与所有的人联合在一起的每个人只是在服从自己，并且和以前一样自由。"这不是原始自由与安全的交换，而是通过一致同意的法律到国民存在的转变。

人们对这种契约的抽象性、理想性和虚伪性可能有各种各样的看法——在自己的立场上和在自己的范围内，这是不容置疑的——；但是，首先应该在契约中认识到缔造国家的行为；没有一种经济的辩证法能产生这种缔造行为；是这种缔造行为构成了作为政治的政治。

这种契约是否没有产生？确切地说，它源于政治同意的本质，由国家组织和规定的人类团体的统一行为。而人类团体的统一只有在还没有发生的行为中，只有在还没有签订的契约中，只有在政治意识中、在回顾中和在思考中不言明的和暗含的契约中才能实现。

这就是为什么谎言很容易进入政治；政治的本性倾向于谎言，因为政治关系具有理想性的实在性：——这种理想性就是每个人在所有人面前平等的理想性，"因为每个人贡献出自己的一切，故条件对所有人都是同等的，如果条件对所有人都是同等的，就没有人想让条件成为其他人的负担。"——但是，在暗藏人剥削人的虚伪产生之前，在法律面前的平等，每个人在所有人面前的这种理想的平等是政治的**真**

理。这就是使国家具有**实在性**的真理。相反，不能被归结为阶级斗争、不能归结为经济支配和异化的动力学的国家实在性，就是不能归结为统治阶级利益投射在法律领域中的一种合法性的出现；只要有国家，政治团体，历史共同体的组织，就有这种理想性的实在性；有一种国家的论点完全不符合阶级统治的现象。如果国家能归结为统治阶级利益的理想投射，那么就不再有政治国家，而只有专制政权；不过，即使最专制的国家也仍然是全体公民的共同利益处在暴政之上并超越集团或一些统治集团利益的国家。同样，只有最初的政治独立才能解释为掩盖经济剥削虚伪地运用合法性；因为统治阶级不需要把自己的利益投射在法律的虚构中，如果这种法律虚构一开始就不是国家实际存在的条件的话；为了成为国家，一个阶级必须使自己的利益深入到法律的普遍性的领域；只有当国家权力本身来自契约的理想性，法律才能掩盖力量关系。

我并非没有看到卢梭思想中的普遍意志和最高权力概念的困难；卢梭已经在《日内瓦手稿》中谈到"政治在国家政体中的不可知事物"（正如在人的体质中，灵魂对身体的作用是哲学的不可知事物），这些困难不是卢梭的过错，这些困难在于这样的政治：契约是一种潜在行为，奠定了一种实际的团体；法律的理想性是一种使力量的现实合法化，虚构随时准备掩盖统治阶级的虚伪，但在产生谎言之前建立了公民的自由；自由无视特例，无视权力的实际差异，无视人的真正命运，其价值在于它本身的抽象性——确切地说，这就是政治的错综复杂之处。

其实，卢梭就是亚里士多德；在意志主义的语言中和在潜在的（“好像”的）契约方面，产生政治团体的契约在希腊人看来就是城邦的**目的**（télos）。亚里士多德在哪里说“本质”和“目的”，卢梭就在哪里说“契约”和“普遍意志”；其实是一回事；在两种情况下，这都是反映在哲学意识中的政治特殊性。亚里士多德在哪里发现一种客观的**本质**，卢梭就在哪里看到一种理想的主观性和一种“公共团体”的非自然**行为**；不过，卢梭的普遍意志是客观的，亚里士多德的客观本质是追求幸福的人的本质。这些表达方式的基本一致体现在它们的相互关系中。在两种情况下，都需要通过城邦的**目的**和产生普遍意志的**契约**来显示个人的感情意志与客观的政治意志的一致，总之，使人的人性要受民事的合法性和民事限制的制约。

卢梭就是亚里士多德。也许，应该看到黑格尔没有说别的东西。这是很重要的，因为正如人们看到的，通过黑格尔的《法哲学原理》，马克思对资产阶级国家和一切国家进行了批判。这也许就是由亚里士多德、卢梭和黑格尔勾勒出的，由马克思主义的批判概括的西方政治思想。

当黑格尔在国家中看到在人那里实现的理性时，他没有想到这样的国家，也没有想到任何别的国家，而是想到通过一些全凭经验的国家显露出来的这种现实，当国家带着分化的工具、政体和行政机关等跨过现代国家的组织门槛，并担负起在国家与国家的关系范围内的历史责任时，国家就进入这种现实。以这种方式被理解的国家看来是其意志为实现自己的自由所追求的国家：即一种合理的、普遍的自由组织。黑格尔对国家最极端和最有争议的论述，不久前在埃里克·韦尔的

著作《黑格尔和国家》[13]中被重新提到，这些论述应该被理解为有限的表达，被理解为决定把所有的指责放在充分被认可的政治现实之内、而不是之外的思想前端。应该按照这种有限的表达来理解关于国家和关于战胜其合理**意向**的非理智**意图**的所有反对意见。

2.权力和恶

有一种特殊的政治异化，因为政治是独立的。现在，应该阐明这种矛盾的另一个面：

问题的关键在于国家是意志。人们能强调指出，合理性需要通过政治到达历史——这是不容置疑的；但如果国家在意向方面是合理的，那么国家就能通过历史和借助于决定向前进。不可能不把**历史意义的决定**——即持久地改变国家组织和领导的人类团体之命运的决定——的概念包括在政治定义中。政治是合理的组织，政策是决定：对局势的概率分析，对未来的概率打赌。如果没有政策，政治就不能运转。

政治在事后，在反省中，在"回顾"中具有其意义，政策在"展望"中，在计划中，即在解释当代事件的无把握的解释中和在决定的可靠性中逐渐展开。这就是为什么如果政治职能是不间断的，如果政治是不间断的，那么在某种意义上，人们就能说**政策**只有在重要时期中，在"危机"中，在"转折点"上，在历史的关键时刻才能存在。

但是，如果不把决定的意志因素包括在内就不可能定义政治，那么不考虑权力也就不可能谈论"政治决定"。

当人们从政治转到政策时，就能从事件的来临转到事件，从最高权力转到最高统治者，从国家转到政府，从历史的理性转到权力。

因此，政治的特殊性体现在手段的特殊性中；从政策的观点看，国家是垄断合法的自然强制手段的权力机关；"合法的"这个形容词表明，根据其特殊手段的国家定义可以归结为根据其目的和形式的国家定义；但是，即使国家正好等同于其合法性的基础——例如，成为法律的强制执行者——国家也仍然是强制手段的垄断；国家仍然是一些人对所有人的权力；国家仍然兼有一种合法性，即一种强制的道德权力，**和**一种无可挽回的暴力，即一种强制的自然权力。

由此，我们得到了在其广延中的**政治学**概念本身；我们说，所有活动的目的是权力的行使，因而也是权力的夺取和保持；逐渐地，其目的或结果是为了影响权力分配的一切活动都是政治的[14]。

这就是政治学——根据权力定义的政治学——提出了政治的恶的问题。因为有一个权力的特殊问题，才有政治的恶的问题。

不是因为权力是恶，而是作为杰出人物的威严的权力受恶的支配；也许，在历史中，权力是恶的最主要原因，是恶的最主要证明。因为权力是一种非常重要的东西，它是国家的历史合理性的工具。任何时候都不应该放纵这种反常现象。

权力的这种特殊的恶已经被最伟大的政治思想家认识到。以色列的先知们和《高尔吉亚篇》中的苏格拉底正是在这一点上有共同的看法；马基雅维里的《君主论》，马克思的《黑格尔法哲学批判》，列宁的《国家与革命》，以及《赫鲁晓夫报告》——论述政治的恶的特别文献，在完全不同的神学和哲学背景下基本上表达了同样的东西。

这种一致性证明了在历史过程中政治问题的稳定性，由于这种稳定性，我们把这些著作**理解**为适用于所有时代的真理。

令人惊讶的是，最古老的成文《圣经》先知书，《阿摩司书》基本上认为政治的罪恶不是个人的过错[15]。集体的罪恶先于苦难和过错的个人化，每当人们想知道集体罪恶的过时概念的残余时，就能发现政治的恶是权力的恶；是人的权力存在把它的历史维度，把它的破坏性力量，甚至可以说，把它的崇高给予罪恶。耶稣的死和苏格拉底的死出于一种政治行为，一种政治诉讼；政治权力机关用秩序和安宁来确保**人性**和**普遍性**（humanitas et universalitas）的历史成就，这就是竖立十字架的罗马政权；“他（指耶稣。——译者）是在本丢·彼拉多命令下受难。”

因此，罪恶体现在权力中，权力揭示了罪的本质，罪恶不是快乐，而是力量的骄傲，拥有和支配的恶。

《高尔吉亚篇》没有说别的东西；人们甚至能说，苏格拉底和柏拉图的哲学部分地来自对“暴君”，即对没有法律和没有臣民同意的权力的思考。暴君——哲学家的反面——何以是可能的？这个问题触及到哲学的要害，因为如果没有**言语**——人**表达**事物和与人交流的能力——的弄虚作假，暴政是不可能的。柏拉图在《高尔吉亚篇》中的整个论证都基于在诡辩术代表的哲学倒退和暴政代表的政治倒退之间的结合。暴政和诡辩术产生了一种畸形的结合。柏拉图发现了不同于权力，但与权力紧密联系在一起的政治的恶的一个方面：“阿谀奉承”，即用除真理以外的其他手段强行说服的艺术；他由此揭示了政治和非真理之间的联系。即使言语确实是人类的中介和组成部分，使人变得

相似和进行交流的logos（逻各斯，语言），这也太过分了；谎言，阿谀奉承，非真理——主要的政治的恶——就这样败坏了最初是言语、语言和理性的人。

这就是对力量的骄傲和对非真理的双重思考，它揭示了与政治学的本质联系在一起的恶。

不过，我在政治哲学的两部名著，马基雅维里的《君主论》和列宁的《国家与革命》中发现了这种双重思考。这两部名著证明了在各种政体，技术进步与经济和社会条件变革中权力问题的永恒性。权力，权力的行使，权力的夺取，权力的保持，权力的扩大的问题有一种惊人的稳定性，能使人自然而然地想到人性的永恒。

人们对"马基雅维里主义"的恶谈论得很多；但是，如果我们认真看待——应该这样做——那么我们在《君主论》中就会发现，人们不可能轻而易举地回避一个新政权，一个新国家建立的问题。君主是政治活动中不可改变的逻辑；它是手段的逻辑，权力的夺取和保持的真正手法；这种手法完全由敌人和盟友的基本政治关系决定的，敌人可能是外部的或内部的，可能是平民或贵族，可能是军队或谋士，盟友可能成为敌人，敌人可能成为盟友；这种手法的涵盖面很广，从军事力量到恐惧和感激、报复和忠诚的感情。君主知道权力的所有力量，知道权力的广度、多样性和不同的作用，君主是战略家和心理学家，是**狮子**和**狐狸**。马基雅维里提出了政治暴力的真正问题，这个问题不是无作用的暴力、专横和狂热的问题，而是精心策划的和有限的，由建立一个持久国家的意图来衡量的暴力问题。人们也许会说，通过这种精心策划，建立国家的暴力置于已建立的合法性的判断之下；但

是，这种已建立的合法性，这种“共和政体”一开始就带着成功的暴力的印记。一切国家、一切政权、一切政体都诞生于暴力；凭借暴力的诞生消失在它们得以建立的新的合法性中，不过，这种新的合法性保留着某些偶然的和纯属历史的东西，凭借暴力的诞生不断地把这些东西转交给新的合法性。

因此，马基雅维里揭示了政治和暴力之间的关系：这就是他的正直，他的诚实。

在几个世纪之后，马克思和列宁重新考察人们所说的柏拉图主义的主题，“故意说谎”的问题。事实上，在我看来，在马克思对政治学和黑格尔的国家的批判中，更值得关注的不是他们用阶级之间的力量关系来解释国家，以及把政治的恶归结为经济-社会的恶，而是把这种恶当作特殊的政治的恶；我以为，落在马克思列宁主义的成就上和使马克思主义产生的政体受到压力的最大不幸，是把政治的恶还原为经济的恶；这就是摆脱资产阶级社会矛盾的新社会也将摆脱政治异化的错觉。不过，马克思的批判的基本观点[16]是，国家不是国家希望成为的东西，国家不可能是国家希望成为的东西。国家希望成为什么？如果黑格尔是正确的，那么国家就是调和，在利益和个体的最高领域中的调和，因为在黑格尔叫做国民社会，我们叫做经济-社会领域的层次上，利益和个体是不可调和的。国家最高权力机关仲裁个人关系的不协调世界，并使之合理化。国家是调和者，因而也是理性。我们每个人都通过国家权力机关获得作为一种权利的自由。正是在政治上，我是自由的。正是在这个意义上，黑格尔说国家是代表制的：国家在**代表制**中存在，人在国家中被代表。马克思批判的基本观点揭示了这

种主张中的**错觉**；国家不是人的真正的世界，而是**另一个**世界和一个非现实的世界；只有在一种与人的实际关系矛盾的虚构权利中，国家才解决实际的矛盾。

正是通过这种基本的**谎言**，在要求和真正存在之间的这种不一致，马克思重新发现了暴力的问题。因为最高权力在具体现实中不是人民的行为，那是在另一个想象中的世界的事；人民必须支持一个实在的、具体的和有经验的最高统治者。只有通过君主专制的实在论，权力的唯心论才能在历史中维持原状。这就是在最高权力的**理想**和权力的**现实**之间，在最高统治者和最高权力之间，在政体和政府，以及警察机关之间分裂的政治领域。马克思只了解君主立宪制，这并不重要；宪法和君主，法律和专断的分离是一切政权的**内在**矛盾。在共和政体中也是如此。比如在去年，我们的选票已被狡猾的政治家盗用，他们用实际的权力来对付选举团的最高权力；最高统治者始终倾向于骗取最高权力；这就是基本的政治的恶。如果没有政府，没有行政机构，没有警察机关，任何国家都不可能存在；这种政治异化现象贯穿所有的政体，所有的立宪形式；这也说明政治社会在权利关系的理想领域和团体关系的实际领域之间必然有这种外在矛盾，——如在最高权力和最高统治者之间，在立宪和权力机关，以及限制警察机关权限之间的这种内在矛盾。我们梦想中的国家能解决存在于国家追求的普遍性和实际影响国家的特殊性和专断之间的基本矛盾；坏就坏在这个梦想还不能实现。

不幸的是，马克思没有看到这种矛盾的独立性，他在这个矛盾中只看到一种上层结构，即属于资本主义社会底层的矛盾，阶级对立的

结果向上层的转移；因此，国家不再是阶级的暴力工具，国家也许始终有一个意图，一个超越阶级的计划，国家固有的恶就是这种宏伟意图的对等物。所以，国家成了统治阶级的压迫工具，国家是普遍调和的错觉只不过是资产阶级社会的弊端的一个特例，只有躲在权利的梦想中，资产阶级社会才能忍受其固有的缺陷或解决本身的矛盾。

我以为，应该与马克思和列宁相反，坚持政治异化不能归结为另一种构成人的存在的异化，在这个意义上，政治存在的方式包含公民的抽象生活，以及家庭和工作的具体生活的分裂。我同样以为，人们以这种方式能保全与马基雅维里、柏拉图和《圣经》对权力的批判联系在一起的马克思主义的批判的精华。

我仅以《赫鲁晓夫报告》作为证据，在我看来，最基本的是：只有当政治异化是一种独立的异化，不能被归结经济社会的异化，报告对斯大林的批判才具有意义。否则，人们如何能批判斯大林，继续肯定社会主义经济和苏维埃体制？如果没有权力的批判和权力的弊端，就不可能有《赫鲁晓夫报告》。但是，由于马克思主义没有为权力的独立问题留出位置，所以人们局限于细枝末节和说教的批判。当陶里亚蒂说《赫鲁晓夫报告》的解释并不使他感到满意，提出斯大林现象何以在社会主义体制下成为可能的问题时，他的嘴太快了。人们不能回答他的问题，因为这个问题只能来自对社会主义权力的批判，这种批判不在马克思主义的范围进行，也不可能在马克思主义的范围进行，**至少因为马克思主义把所有的异化都归结为经济和社会的异化。**

我希望最终能阐明以上讨论的政治的恶的主题不是一种政治的"悲观主义"，也不证明政治的"失败主义"。况且，悲观主义和乐观主义的

标签必然妨碍哲学的思考；悲观主义和乐观主义是情绪，仅仅与性格学有关，这就是说，我们在这里无能为力。但是，对权力的恶的**清醒意识**与对政治的全面思考是分不开的；然而，这种思考表明，只有根据政治在人类存在中的突出位置，政治才能是最大的恶的原因；政治的恶的崇高是与人的政治存在相称的；与其他的沉思相比，对政治的恶和基本的恶进行比较，最大限度地把政治的恶和基本的恶联系在一起的沉思，是与对政治学的基本意义的沉思分不开的。认为政治学一无是处的指责都是骗人的、恶意的和不怀好意的，它没有把这种描述放在政治动物的维度中。对政治的恶的沉思不但没有取消把政治当作人类前进的合理性的分析，反而以这种分析为前提。相反，只是因为政治的恶是这种合理性的**恶**，这种特殊的崇高的特殊的恶，政治的恶才是严重的。

尤其要指出的是，马克思主义关于国家的批判并没有取消从卢梭到黑格尔关于最高权力的分析，而是以这种分析的真理为前提。如果没有普遍意志（卢梭）的真理，如果没有通过"孤单的社会性"，通过作为政治合理性（康德）的这种"理性诡诈"的历史目的论，如果国家不"代表"人的人性，那么政治的恶就不是严重的。**因为**国家是历史合理性的某种表达，是对个人激情，对"国民"利益以及阶级利益取得的胜利，因为国家是最可能受到恶的威胁和侵害，最有恶的倾向性的人的崇高。

在本义上，政治的"恶"是崇高的错乱，即崇高的东西的错乱——权力的崇高和罪恶！

从此以后，人不能回避政治学，否则，人就将回避自己的人性。通过历史和通过政治，人面对**自己的**崇高和**自己的**罪恶。

人们如何能从这种清醒意识中推断出一种政治“失败主义”？这样的一种沉思很可能导致政治的**醒觉状态**。正是在这里，完成大迂回的沉思重新回到现实性，从批判走向实践。

3.社会主义体制中的权力问题

如果我们对权力的矛盾的分析是正确的，如果国家比个体更理性，也比个体更激动，那么民主的大问题就是人民**监督**国家的问题。监督国家的这个问题，是一个也像国家的合理性那样不能归结为经济-社会历史，其弊端不能归结为阶级矛盾的问题。监督国家的问题在于：制定出专门的制度手段，使权力的行使成为可能，使权力的滥用成为不可能。“监督”的概念直接来自人类的政治存在的主要矛盾；“监督”的概念是这个矛盾的**实际**解决办法；事实上，问题在于国家是否行为得当；问题在于国家如何领导、组织和决定，使政治动物各得其所；问题也在于如何使暴君成为不可能。

只有承认政治的特殊性——政治职能的特殊性和政治的恶的特殊性——政治哲学才能正确地提出政治监督的问题。

这就是为什么我以为把政治异化归结为经济异化是马克思主义的政治思想的弱点。事实上，把政治异化归结为经济异化导致马克思列宁主义用另一个问题，即国家**消亡**的问题来代替监督国家的问题。在我看来，这种代替是不幸的；它把国家的恶的终结推迟到不确定的将来，而真正的实际政治问题是限制目前的这种恶的问题；一种朴素的

末世学代替了一种有限暴力的伦理学；国家消亡的论点许诺太多，但太迟了，容忍也太多，但仅仅在现在；国家将来消亡的论点可以用作恐怖主义永久化的借口和托词；通过一种难以解决的矛盾，国家的暂时性的论点成了无产阶级专制无限期地延续下去的最好理由，为极权政体奠定了基础。

然而，应该看到，国家消亡的理论是把政治异化归结为经济异化的必然结果；如果国家仅仅是起源于阶级对抗和表明阶级统治的**镇压**工具，那么国家将和社会的阶级划分的最后结果一起消亡。

但是，问题在于知道生产资料私有制的终结将导致**所有**异化的终结。也许，所有制本身只不过是人统治人的一种权力的特权形式；也许，金钱本身只不过是所有统治方式中的一种统治方式；也许，这是表现在金钱的剥削中，在官僚主义的暴政中，在精神的专政中和在教权主义中的同一种统治精神。

不管所有的异化是否有内在的统一性——这不是我们在这里讨论的主题，把政治形式归结为经济形式间接地对国家消亡的神话负有责任。

确实，马克思、恩格斯和列宁试图在经验的基础上制定这种理论；他们把巴黎公社解释为国家消亡论点的实验检验的希望和开始；在他们看来，巴黎公社表明，无产阶级专政可能不同于国家的镇压权力单纯地转移到其他人手中，而是在于摧毁作为镇压的“特殊力量”的国家机器；如果武装的人民能代替常备军，如果警察机关随时能被撤消，如果行政机构解体为有组织的团体和最低工薪阶层，那么人民的大多数的一般力量就能代替资产阶级国家镇压的特殊力量，国家消亡

的开始就和无产阶级专政同时发生；正如列宁所说的，“如果不能重建原始的民主制度，就不可能从资本主义过渡到社会主义”；因此，如果无产阶级专政是一种真正的人民革命，能摧毁资产阶级国家的镇压机器，那么国家的消亡就发生在无产阶级专政的时期。马克思也会同样说：“巴黎公社不再是在本义上的一个国家”。

因此，在马克思和列宁的思想中，国家消亡的论点不是一种虚构的论点，而是一种真实的论点。没有人像伟大的马克思主义者那样不对国家抱有希望，恩格斯在致倍倍尔的信中说：“当无产阶级还需要国家的时候，它之所以需要国家，并不是为了自由，而是为了镇压自己的敌人，一到有可能谈自由的时候，国家本身就不再存在了。”[17]

但是，如果国家的消亡是无产阶级专政的健康标准，那么一个无情的问题被提出：**事实上**，为什么国家的消亡不发生在无产阶级专政的时期？事实上，为什么社会主义国家在加强国家权力，从而验证了马克思认为仅仅对于资产阶级革命来说是正确的公理：“所有骚乱仅仅使国家机器变得更完善，而不是摧毁国家机器。”（《雾月十八日》）

试图回答这个问题，就是为《赫鲁晓夫报告》提供它所缺少的基础，因为也就是解释为什么斯大林现象在社会主义体制中是可能的。

正如前面的思考所提出的，我的工作假设是：斯大林现象是可能的，**因为**人们没有认识到在从旧社会到新社会的过渡中权力问题的永恒性，因为人们认为经济剥削的终结必然意味着政治镇压的终结，因为人们认为国家是暂时的，因为人们用国家消亡的问题来代替监督国家的问题。

总之，我的工作假设是：国家不**可能**消亡，因为国家不可能消亡，所以国家**必须**受到特殊的制度手段的监督。

在我看来，还应该进一步说，社会主义国家比资产阶级国家更需要人民的审慎的监督，因为社会主义国家有更多的合理性，它把计划和预测延伸到在其他国家或以前受偶然性支配的人类存在的部门；计划国家力图长期地抑制阶级的对抗，甚至以为能结束社会的阶级划分，它有更多的合理性，也有更多的权力，同时也向暴政提供更多的可能性。

在我看来，社会主义权力的批判的任务，应是清楚地和忠实地揭示政治异化的新的可能性，这种可能性是与反对经济异化的斗争和与这种斗争导致的国家权力的强化联系在一起的。

以下是对社会主义体制中权力的考察可能有的几个方向：

1）应该首先看到，在何种程度上"对物的管理"必然是一种"对人的管理"，在何种程度上，对物的管理的进步导致人对人的政治权力的强化。

例如，计划化意味着与需要的满足和生产资料的使用的优先有关的一种经济性质的选择；但是，这种选择**不止**是经济的；这种选择随着一种总体的政策，即随着与从事计划化实验的人类团体的方向有关的长期计划而变化；在计划的总体平衡中，再投资和消费的比例，文化财富和物质财富的比例取决于经济被纳入政治中的一种"总体战略观"。一个计划是为总体的规划，为由潜在价值引起的文明规划，总之，归根结底与人的人性有关的规划服务的一种手段。这就是为什么政治是经济的灵魂，因为政治表达了**意志**和**权力**。

因此，对物的管理不能代替对人的管理，因为在国家的微观层次合理地安排人的需要和劳动的手段不可能超越道德和文化背景。最终说来，是政权安排优先的等级和技术的可能性，人类团体的潜在愿望，以及经济规律的知识得出的手段。在计划化"任务"中的道德和技术的联系是对物的管理**意味着**对人的管理的基本原因。

2）然后，应该证明国家权力的强化如何导致**社会主义国家特有的滥用职位**，而权力的强化联系于社会主义国家相对资产阶级国家的权限扩大。这可能就是上述观点的推断：最理性的国家最可能成为激情的国家。

恩格斯已经在《反杜林论》中指出，只要劳动是一种负担，而不是一种快乐的旧时代劳动分工和其他的异化继续存在，即使在剥夺者被剥夺之后，生产的组织仍然可能专制的和用于镇压的。在劳动不是自发的情况下，劳动的分配和指派仍然是强制的，这种强制与从随意性到合理性的过渡联系在一起。

因此，强迫劳动的倾向成了社会主义国家的主要倾向之一；不过，社会主义国家很少否认这种倾向，因为计划化也提供给它心理强制的**经济**垄断（文化、报刊、宣传都包括在计划中，因而**经济上**是由国家确定的）。社会主义国家掌握所有的手段，包括心理手段，从刺激和竞赛到流放。

除了生产资料的组织提供的滥用权力的可能性，还能运用比谈论和教育更迅速的手段来克服不合理的阻力的倾向；事实上，合理的国家遇到了各种各样的阻力；有些阻力是残余的现象（尤其是中国的马克思主义者，以及列宁的《共产主义的幼稚病》对此作了很好的描

述）；这些阻力主要来自农民和小资产阶级；执行人员的心理学跟不上技术专家的节奏，只能适应以前的环境；因此，心理方面的阻力看来不是利益，而是对过去的经济环境的习惯。然而，不是所有的阻力都能用残余来解释。计划国家有比个体更宏伟和更长远的计划，而个体的利益是直接的，局限于个人范围内，至多到达其子女的范围；在这个时间里，国家考虑到几代人；国家和个体不处在同样的时间波长里，个体追求的利益不完全与国家利益一致。人们至少可以看到在国家目标和个体目标之间的这种差别的两种表现：第一，在投资和直接消费之间的分配，第二，生产指标和节奏的确定。个体的微观利益和权力的宏观决定始终在紧张之中，这种紧张显示了一种个人要求和作为滥用权力的一个原因的国家强制的辩证法。

因此，紧张和矛盾并不是生产资料私有制的代替物，有些紧张和矛盾甚至来自新的国家权力。

最后，社会主义国家是比"自由"国家更有意识的国家，它能在包含知识的所有表现形式和人的言语的所有表达形式的一种正统观念中，重新考虑真理领域的统一的旧梦想；以革命的纪律和专家政治的效率为借口，它能为一种全民的极端专制主义说明理由；它能做到这一点，也就是说，它有这样的倾向和手段，因为它垄断了生活必需品。

所有这些思考都得出同一个结论：如果社会主义国家不取消国家的问题，而是重新提出国家的问题，——如果它促进国家的合理性，如果它增加倒退的可能性，那么民主**监督**国家的问题在社会主义体制

中比在资本主义体制中更紧迫，国家**消亡**的神话阻碍了对这个问题的系统处理。

3）社会主义体制中权力的批判的第三个任务是根据民主监督的概念重新进行对自由国家的批判，以便分辨自由国家的哪些制度规定与阶级统治的现象无关，并且特别适合于限制滥用权力。也许不可能在社会主义的危机期进行这种批判；自由国家差不多必然是允许经济剥削的一种虚伪手段；在经历了斯大林主义的辛酸体验后，阶级的统治工具和一般的民主监督之间的区分在今天得到了承认；也许，马克思主义本身包含了这种修正的原则，因为马克思主义教导说，在上升阶段的阶级行使一种**普遍的**职能；当18世纪的“哲学家们”提出民主监督的问题时，他们还提出了也许超越资产阶级命运的真正**自由主义**。不是因为资产阶级需要这些监督来限制君主和封建权力和有利于自己的崛起，他们才研究暂时运用监督的长期意义。在深层的意向中，自由主义政治学包含了一种普遍性的成分，因为它承认国家的**普遍**问题，从而承认资产阶级国家的形式。这就是为什么在社会主义的条件下重新采用这种自由主义政治学是可能的。

关于适用于自由国家的结构的这种**区别**，在这些结构的“普遍”方面和“资产阶级”方面的这种区分，我想举一些例子。我想以问题的方式给出这些例子，因为我们在这里将结束社会主义权力的批判，其最初的尝试差不多是可靠的：

a）“法官”的独立性是不是永久地防止滥用权力的第一条件？

在我看来，法官是经一致同意和自愿地处在社会基本冲突之外的人物。

人们可能会说，法官的独立性是一种抽象，确切地说，社会为了人的生存需要一种“理想的”职能，一种有意识的和具体的抽象，社会把合法性的理想投射在这种抽象中，而这种抽象使权力的实在性合法化。如果没有体现国家的合法性的这种投射，个体就将任凭国家的摆布，权力就不能防止本身的专断。很显然，莫斯科、布达佩斯和布拉格和其他地方的审判之所以是可能的，是因为法官的独立性在技术方面得不到保证，在意识形态方面也不是基于一种法官——作为阶级之外的人物，作为人物的抽象，作为具体化的法律——的理论。斯大林之所以是可能的，是因为有按照他的决定进行审判的法官。

b）公民有权了解与国家机密无关的信息、知识和科学的来源是不是永久地防止滥用权力的第二条件？我们知道，现代国家只要通过计划者的宏观决定在经济上为人的所有选择确定方向，就能决定生活的方向；不过，如果公民不能对这些宏观决定的性质和重要性**形成自己的意见**，那么这种权力就越来越难以与极权区分开来。

计划国家比其他国家更需要**公众意见**（就该词的本义来讲）的对等物，也就是说，有各种意见的公众，可公开表达意见。我们知道这意味着有属于读者而不是属于国家的报纸，以使言论和表达自由能在制度上和经济上得到保证；斯大林之所以是可能的，是因为公众意见不能对他进行批判。仍然只有后斯大林国家，也只有它才能说斯大林是恶人，而人民不能这样说。

正义的独立行使和意见的独立形成是一个政治上健康的国家的两个肺，否则，就会窒息。

这两个概念是非常重要的，斯大林主义的崩溃就在于此；反抗就是围绕着**正义**和**真理**的概念；这可以解释知识分子在失败的匈牙利革命和成功的波兰革命中的作用；之所以知识分子、作家和艺术家在这些事件中起着决定性作用，是因为关键问题不是经济的和社会的，尽管生活贫困和工资低；关键完全是政治的；更确切地说，关键问题是影响社会主义政权的新的政治"异化"；不过，在《高尔吉亚篇》之后，我们已经知道，政治异化的问题是一个非真理的问题；我们也已经从马克思主义对资产阶级国家的批判中知道这一点，马克思主义的批判完全处在**非真理**，存在和现象，欺骗和谎言的领域中。在这里，确切地说，是作为知识分子的知识分子参与政治；只要革命的动力是政治的，而不是经济的，只要革命涉及到权力与真理以及与正义的关系，知识分子将被推到革命的领导地位，而不是仅仅参与革命。

c）在我看来，劳动的民主政体需要在国家和工人委员会之间的某种辩证法；我们已经看到，国家的长期利益即使与金钱无关，也不直接与劳动者的利益一致；在确切意义上的社会主义时期，也就是说，在体力劳动者、干部、领导者和知识分子有区别的工资和劳动专业化不平等的阶段，这种不一致是显而易见的；在快速工业化和强制性工业化时期，这种不一致也是显而易见的。因此，只有在国家和代表劳动者不同利益的工会之间的紧张结构，能保证努力去探索一种可行的，即在经济上能赢利的和在人力上可忍受的平衡。在我看来，罢工的权利是工人反抗国家，**甚至反抗工人的国家**的惟一手段。在我看来，社会主义国家的意志与所有劳动者的所有利益直接一致的假设，是一种有危害的错觉和滥用国家权力的危险借口。

d）最后，关键的问题是由人民，由民主的基层组织来监督国家的问题。正是在这里，南斯拉夫和波兰共产党的反省和经验值得详细分析。问题在于知道多党制、“自由选举”的办法，议会制是否属于自由国家的这种“世界性”，它们是否必然属于自由国家的资产阶级时期。不应该有先入之见：不是赞成，也不是反对；不是赞成西方的传统，也不是赞成彻底的批判；不应该急于回答。可以肯定，计划化的方法要求社会主义的生产形式不能像我们的共和政体形式那样听任选举表决的偶然性，并且是不可改变的；计划的执行需要充分的权力，需要长期的政府和长期的预算；然而，我们的议会的运行和轮流行使大多数权力的方式，看来与新的国家合理性的任务不相容。另一方面，也可以肯定，**讨论**对国家来说是必需的；讨论能为国家确定方向和提供动力；讨论能制止滥用权力。民主就是讨论。因此，应该以某种方式**组织**讨论；正是在这里，多党制或一党制的问题被提出。赞成多党制的理由是，这种体制不仅仅反映由社会的阶级划分所决定的社会群体之间的紧张，而且也组织政治讨论，因而有一种“普遍的”，不仅仅是“资产阶级的”意义。在我看来，用惟一的经济-社会标准来分析党的概念是十分肤浅的，有可能鼓励暴政，这就是为什么不仅仅应该从阶级动力学的观点，而且也应该从监督国家的手段的观点来考察多党制和一党制的概念。只有社会主义体制中权力的批判才能使这个问题获得进展；但这种批判还没有被提出。

我不知道政治“自由主义”一词是否能免于信誉扫地；它与经济自由主义的密切关系是否会受到牵连，尽管自一段时间以来，“自由”这

个标签在阿尔及利亚和巴黎的社会法西斯分子看来是不合时宜的，而且也恢复了以前的活力。

如果这个词能免于信誉扫地，那么它应能确切地表达应该被表达的东西：政治的中心问题是**自由**；要么国家用其合理性**建立**自由，要么自由用其反抗权力的激情。

世界文明和民族文化

对于高度工业化的和由以前的民族国家治理的国家来说，以及对于刚开始发展和最近获得独立的国家来说，这里提及的问题都是相同的。问题如下：

作为一个惟一的团体的人类进入了一种惟一的世界文明，世界文明既意味着所有国家的巨大进步，也担负着保存文化遗产和使之适应新的环境的艰巨任务。我们每一个人都在不同的程度上和以不同的方式预感到这种进入和这种进步的必然性，以及保护我们的遗产的要求之间的紧张。我的意思是，我的思考不是源于对现代世界文明的轻视；之所以有问题，是因为我们感到两种不同的，但又必须面对的必然性的压力。

1

如何描述世界文明的特征？人们不假思索就会说，这是一种技术文明。然而，技术不是决定性的和基本的事实；技术传播的起源是科学精神本身；首先是科学精神把人类统一在非常抽象和纯理性的层次中，并在这个基础上把它的普遍性给予人类文明。

应该看到，如果科学最初是希腊的科学，然后通过伽利略、笛卡尔、牛顿等等成为欧洲的科学，那么科学不是作为希腊和欧洲的科学，而是作为人类的科学形成了把人类维系在一起的能力；科学表现出一种合理的统一，这种统一支配着世界文明的所有其他特征。当帕斯卡写道："整个人类能被当作不断地学习和记忆的一个人"时，他的命题仅仅意味着每个人面对几何或实验的考试时都能以同样的方式得出答案，只要他学过有关的学科。因此，人类的纯粹抽象和理性的同一性产生了现代文明的所有其他表现形式。

显然，我们要把技术的发展放在第二位。技术的发展应被理解为根据这种惟一科学的成就和应用对传统工具的重新利用。属于人类原始文化根基的这些工具本身有一种巨大的惰性；工具自我封闭，倾向于沉淀在一种不可战胜的传统中；工具不是通过一种内在的运动，而是通过科学知识对这些工具的反作用发生变化；工具通过思想发生巨变，成为机器。在这里，我们涉及到普遍性的第二个来源：人类在自然中发展成为一种非自然的存在，即发展成为一种通过工具与自然建立其所有关系的存在，而工具不断被科学知识更新；在这个意义上，人具有一种普遍的技能；通过应用科学对传统工具的重新利用是无国界的。即使字母文字、印刷术、蒸汽机等等的发明可归于某个国家和某种文化，这样的发明也理所当然地属于人类。科学发明迟早将产生一种人们无法逆转的局面；科学发明的传播可能被推迟，但决不可能被阻止。因此，我们面对的是人类的实际世界性：只要一种发明在世界上的某处出现，它就能传遍全世界。技术革命是累积的，正是因为这一点，所以技术革命冲破文化的隔阂。我们能说，尽管世界上有落

后的地区，但只有一种惟一的世界技术。这就是为什么当民族革命或民族主义革命把一个国家推向现代化时，也把这个国家推向世界化；我们就将在下面思考这个问题，即使推动力是国家的或民族主义的，也是一种交流因素和工业化的因素范围内的技术文明。正是由于这种传播现象，我们今天有一种全球意识，我甚至认为，一种圆形地球的生动感。

我把我谨慎地称之为理性的政治存在的东西放在世界文明的第三阶段；当然，我并不低估政治体制的重要性；但是，人们能说，通过人们所知的各种政治体制，出现了一种惟一的政治经验，甚至一种惟一的政治手段。作为国家的现代国家有一种清楚的普遍结构。第一个思考这种普遍性形式的哲学家，是写《法哲学原理》的黑格尔。黑格尔第一个指出，人类的合理性的特征之一，即人类的普遍性特征之一是运用法律和以行政的形式阐明执行方式的国家的成长。虽然我们猛烈批判官僚政治、技术专家政治，但我们只有通过它们才能到达我们所揭示的合理现象固有的反常形式。也许应该更进一步：不仅仅有人类的惟一政治经验，而且所有的政体也都有某种共同的过程；只要福利、教育和文化的某些阶段从专制形式过渡到民主形式，我们看到它们必定在进步；我们看到它们都在追求为了使决定成为可能而集中权力，甚至使权力个人化的必然性，以及为了使大多数群众参与决定而组织讨论的必然性之间的平衡。但是，我想回过来讨论政府所代表的权力的这种合理化，因为这是政治哲学通常不考虑的一个现象。然而，这是其重要性不应该被低估的历史合理化的一个因素；我们甚至能说，当我们看到权力能支配政府职能，也支配制订决定和执行决

定、但不对政治决定负责的公务员团体时，我们面对的是一个实在的国家，一个现代国家。这就是与世界的所有国家绝对有关的政策的一个合理方面，它是一个国家登上世界舞台最重要的标准之一。

人们能在第四阶段谈论一种合理的世界经济的存在。也许，和前一个现象相比，应该更谨慎地谈论世界经济，因为经济体制是极其重要的。但是，发生在这个前台后面的事情是值得注意的。在人们所知的集团对抗中，发展了真正世界性的经济技术；在资本主义和极权的社会主义对抗中，形势分析，市场调节手段，预测和决定的计划具有某种类似的东西。人们能谈论国际性的经济科学和经济技术，它们整合在不同的经济目标中，同时必然形成其结果是不可避免的趋同现象。这种趋同是因为经济学同政治学一样，也受到人文科学的影响。人文科学基本上是没有国界的。科学起源和特点的普遍性最终以合理性贯穿所有的人文技术。

最后，人们能说，在世界上显示出一种具有普遍性的生活；这种生活通过住房和服装（同样的西装流行于全世界）的不可避免的统一样式表现出来；这种现象是因为生活方式本身由于技术而变得合理。技术不仅是生产技术，而且也是交通，关系，福利，休闲，信息等技术；人们能谈论基础文化的技术，更确切地说，消费文化的技术；也有一种世界性的消费文化，它发展了一种世界性的生活方式。

2

然而，这种世界文明意味着什么？它的意义是非常含糊的，它的双重意义产生了我们在这里讨论的问题。一方面，人们能说，世界文

明是一种真正的进步；但是，还应该准确地定义“进步”一词。当两种条件被满足时，就有进步：第一个条件是积累现象，另一个条件是改善现象。第一种现象很容易被分辨，尽管其界限是不确定的。我以为，在人们能看到我们刚才所说的工具沉淀的现象的地方，就有进步。但是，应该在涵盖工具和机器的技术领域的广义上使用“工具”这个词；在这个意义上，用于科学、政治和经济的有组织的中介，甚至生活方式和休闲方式都属于工具的范畴。

从旧的方式到新的方式的转变是积累现象，它使人类历史成为可能；当然，还有许多其他原因使人类历史成为可能；但是，人类历史的不可逆特征在很大程度上取决于我们是作为工具的一部分进行劳动的；在这里，无任何东西丧失，也无任何东西增加；这就是基本的现象。这个现象也许在与纯粹技术相去甚远的表面领域中被看到。因此，失败的经验和政治的失败是一种在所有人看来可同化于工具的经验。例如，在农民中实行某些强制的计划化技术同时也能使其他领域的计划者不犯同样的错误，如果他们至少遵照合理性路线的话。由此生产了一种纠正的现象，一种手段的经济，它是进步的最明显特征之一。

但是，人们不能把任何一种积累叫做进步。这种发展应该在各个方面表现出一种改善。不过，在我看来，这种普遍化本身是一件好事；惟一的人类的意识本身代表某种肯定的东西；人们能说，在所有这些现象中有一种人与人之间的相互承认；人际关系的多样性使人类成为所有国家和所有社会群体越来越密切，越来越相互依赖的网络，

交流其经验的惟一人类。人们甚至能说，核威胁使我们进一步意识到人类的这种统一，因为我们第一次整体地感受到威胁。

另一方面，世界文明是一件好事，因为它表明广大群众得到了基本福利；任何对技术的批判都不能抵消需要的解放和全民福利的绝对好处；可以说，人类间接地通过某些幸运的文明，或某些精英群体延续到现在；在欧洲，自大约两个世纪以来，在亚洲、非洲、南美洲的众多国家，自20世纪下半叶以来，我们第一次隐约看到广大群众得到基本福利的可能性。

此外，这种世界文明意味着一件好事，因为人类对自己历史的态度发生了根本的变化：整个人类经历了一种可怕的命运，全世界一半以上的人可能真正地卷入其中。广大群众取得某些尊严和独立的价值是一种绝对不可逆的现象，这本身是一件好事。我们看到，到目前为止还是默默无闻的被压迫的广大群众登上世界的舞台；人们能说，越来越多的人意识到正在创造自己的历史，正在创造人类的历史；人们能说，这些人已真正地成为大多数。

最后，我并不轻视我刚才所说的消费文化，我们每个人在不同程度上都得益于这种文化。可以肯定，越来越多的人今天正在进入这种基本的文化，其最显著的标志是扫盲斗争、消费资料和基础文化的发展。在几十年前，只有少数人识字，今天，我们可以预期，在几十年之后广大群众将达到小学文化水平。我说，这是一件好事。

但是，另一方面，应当承认，这种发展也有它的反面。与此同时，人类的发展和普遍化现象不仅对传统文化造成难以估量的破坏，这也许不是无法挽回的损失，在我进行详细解释之前我暂时叫它做伟

大文明和伟大文化的创造核心，从这个核心出发，我们得以解释生活，我预先称之为人类的道德和神秘核心。冲突由此产生；我们清楚地意识到，这种惟一的世界文明同时也对创造过去的伟大文明的文化基础具有腐蚀或破坏作用。除了令人感到不安的其他后果，这种威胁也表现为在我们看来的一种低级文明的传播，这种低级文明是我刚才称之为基本文化的东西的低级对等物。在全世界，到处都有同样的低级电影，同样的吃角子老虎，同样的塑料或铝制的怪物，同样的通过宣传对语言的弯曲，等等……；发生的一切像是当人类在整体上进入一种最初的消费文化时，仍然在整体上停留在一种亚文化水平。我们由此遇到对刚摆脱贫穷落后的国家来说的关键问题。为了进入现代化的道路，是否应该抛弃作为一个民族的存在理由的古老文化？这个问题通常是以一种两难选择和恶性循环的形式被提出的；事实上，反对殖民统治的斗争和解放运动只有在恢复自己的个性时，才能进行下去；因为这种斗争不仅是由经济剥削引起的，更深刻地说，也是由殖民时代导致的个性丧失引起的。因此，首先应该找回这种内心深处的个性，使之重新扎根在过去之中，以便用汁液培养民族的要求。矛盾由此产生：一方面，应该使自己重新扎根在自己的过去之中，应该重建民族的灵魂和提出民族的精神和文化要求，以对付殖民者的个性。但是，为了进入现代文明，同时也应该进入科学、技术和政治的合理性，这通常需要彻底抛弃古老的文化。事实是：每一种文化都不可能支持和承受世界文明的冲击。这就是矛盾：如何在进行现代化的同时，保存自己的根基？如何在唤起沉睡的古老文化的同时，进入世界文明？

但是，正如我一开始所说的，早就使古老的政权实现政治独立的工业化国家也面临这个矛盾。事实上，对欧洲文化传统来说，与其他文化传统相遇是一个严峻的考验，在某种意义上是一种全新的考验。长期以来，世界文明来自欧洲的中心，于是延续了一种错觉，认为欧洲文化理所当然地是一种世界文化。相对于其他文明的领先地位来看提供了对这个假设的实验检验；此外，与其他文化传统的相遇本身是这种领先的结果，更一般地说，是西方科学本身的结果。不是欧洲以其先进的科学形式创造了历史、地理、人种志、社会学吗？但是，与其他文化传统的相遇对我们的文化来说也是一种巨大的考验，我们还没有从这种考验中得出所有的结论。

我行我素，宽容其他文明是不容易做到的；不管持有一种科学的中立态度，还是对遥远的文化产生好奇和热情，不管对过去怀旧，还是对异国文化情调有着纯真的和充满活力的想象，——文化的多样性的发现不可能没有冲击作用；对我们自己的过去的冷漠，憎恨我们自己向往异国情调，相当清楚地表明了威胁我们的不确定危险的性质。当我们发现有多种文化，而不是一种文化时，当我们因而承认一种虚幻的或实际的文化垄断结束时，我们因我们自己的发现而遭到灭亡的威胁；只有**其他的**各种文化，我们只不过是其他各种文化中的一种文化，这个事实突然成为可能；如果意义和目的都消失了，那么漫步在文明中就如同漫步在遗迹或废墟中；整个人类成了一个想象的博物馆：这个周末我们将去哪里？参观柬埔寨的吴哥窟遗址，还是游览哥本哈根的蒂沃利游乐园？我们完全能想象，中等收入的人都能周游世界和在无目的的周游中享受其一生的时代就要来临。在这种极端情况

下，世界性和无个性特征的消费文化的胜利，可能意味着创造性文化的结束；这也许是一种世界范围的怀疑主义，在福利成就中的绝对虚无主义。应当承认，这种危险至少和原子弹破坏的危险一样大，可能更大。

3

这种比较思考使我提出以下问题：

1）构成一种文明的创造核心是什么？

2）在何种条件下这种创造能继续进行下去？

3）各种文化的相遇何以是可能的？

第一个问题促使我分析我简称为文化的道德-神秘核心的东西。我们很难理解当人们把文化定义为一种价值或评价的复合体时所表达的意思；我们急于在一种过于理性或过于抽象的层次中，例如，根据成文文献和既有思想，或在欧洲传统哲学中寻找其意义。应该在底层寻找构成一个国家和一个国家固有的这些价值。当一位哲学家研究道德时，他从事的工作是非常抽象的；确切地说，他不是制定道德，而是思考在民族中有一种自发存在的道德。我在这里谈论的价值处在面对生活的具体态度中，因为具体态度构成了体系，它们基本上不会受到有影响的重要人物的怀疑。在这些态度中，我们感兴趣的态度是关于传统本身，变化，对同胞和外国人的行为，尤其是可支配工具的使用的态度。我们已经说过，工具其实是所有手段的总和；我们能把工具放在价值的对面，因为价值表示所有目的的总和。事实上，能提高价值的态度最终决定了工具本身的意义；在《悲惨的热带》中，列维·斯

特劳斯分析了一个种族群体的行为，该种族群体在突然面对一种文明工具时，不能掌握它，不是因为缺少本义上的灵巧，而是因为时间、空间和人际关系的基本概念不允许他们把一种价值赋予效率、福利和工具的积累；他们竭力抵制这些工具进入他们的生活方式。人们可能认为，一些刻板的文明就是以一种用完全静止的时间和历史的观念来扼杀技术发明。不久以前，舒尔（Schuhl）指出，古希腊的技术受制于一种不对进步本身作肯定评价的时间和历史观念。奴隶市场的繁荣本身并不是一种纯粹技术的解释，因为自由处置奴隶的原始事实还应以某种方式被重新评估。之所以人们不想用机器代替人力，是因为人们还没有形成价值：减轻人的劳动，这种价值不属于构成古希腊文化的主要方面。

因此，如果工具只有通过价值提高的过程才能起作用，那么一个问题就被提出：价值的基础在哪里？我以为，应该在一些较深层次研究这个问题；如果我刚才谈到创造核心，那么现在应该通过这种现象的暗示，通过各种连续沉积的多样性的暗示，找到这个基础。在表面层次上，一个国家的价值表现在它的实际风俗中，表现在它的实际道德观念中；但是，这仍然不是创造性现象；和原始工具一样，风俗表示一种惯性现象；一个民族带着它的传统顺势向前发展。在较深的层次上，这些价值通过传统制度表现出来；但是，制度本身只不过是一个人类团体在某个历史阶段的思想、意志和感情状况的一种反映。制度始终是有待于阐释的抽象符号。在我看来，如果人们想到达文化的核心，那么就应该深入到构成一个民族的基本形象的意象和象征层次。在这里，我在精神分析的意义上使用意象和象征的概念；事实

上，直接的描述不能揭示意象和象征；在这方面，心灵感应的直觉是骗人的；需要一种真正的阐释，一种系统的解释。对分析来说，能直接描述的所有现象是症状或梦。同样，必须深入到稳定的意象和经常的梦，因为它们构成了一个民族的文化基础，是对所经历的处境的自发评价和自然反应；意象和象征就是人们称之为一个历史群体的白日梦的东西。我就是在这个意义谈论构成一个民族的文化基础的道德-神秘核心。人们可能认为，人的多样性之谜就在这种潜意识或无意识的结构之中。事实上，之所以有不寻常的东西，是因为有多种文化，而不是只有惟一的人类。有各种语言的这个简单事实已经非常难以理解，并且表明就我们能追溯的历史而言，我们已经发现了各种一致的和封闭的历史意象，各种现存的文化。看来，人最初互不相同；语言分离的事实是这种原始差异的最明显标志。令人惊讶的是，人类不是在一种单一的文化式样中形成的，而是"处在"各种一致的和封闭的历史意象中：在**各种**文化中。人类的命运就是这样，改变生活环境是可能的。

但是，意象和象征的这个层次还不是创造性的最基本现象，它只不过是创造性的最后外壳。

与能保存、能沉淀和能积累的工具不同，文化传统只有不断地更新才能保持活力。在这里，我们触及到最难以理解的谜，人们只能认识到文化的时间性方式与工具的沉淀方式截然不同。对人类来说，有两种穿越时间的方式：文明开辟了基于积累和进步的某种时间方向，而一个民族发展其文化的方式则基于一种坚持和创造的规律：一种文化一旦不能自我更新和重新创造，就走向死亡；需要一位作家，一位

思想家，一位智者，一位天才来振兴文化，重新使文化经历一次冒险和经历一次全面的风险。创造是不可预测的，不受制于一个政党或一个国家的计划化和决定。艺术家——我们把他当作文化创造的见证人——只有当他不向自己提出要求，也没有人向他提出要求时，才能表达自己的民族。因为如果人们向他规定了要求，这意味着他将创造的东西已经出现在日常的、技术的和政治的散文语言中，那么他的创造就可能是一种虚假的创造。我们仅仅在事后才知道，艺术家真正地与构成其民族的文化的基本意象层次有着联系；当一种新的创造产生时，我们也将知道这个民族的文化走向哪个方向。但我们不能预测这个民族的文化走向哪个方向，因为伟大的艺术创造通常始于愤慨：首先应该打破一个民族、一种体制对自己形成的虚假意象；愤慨的原则对"虚假意识"的原则作出反应；有愤慨是必然的。一个民族经常倾向于对自己形成一种优越的形象，可以说，一种有思想的形象。与成为自己团体中的一位有思想的人的倾向相反，艺术家只有揭开表面现象，才能与他的民族联系在一起；机会仅仅在孤独中，在争论和不理解中，艺术家显示出最初令人震惊和最初令人困惑的，很久以后才被当作民族的真实表达的某种东西。这就是一种文化创造的悲剧性规律，与构成文明的工具的无声积累截然相反的规律。

于是，**第二个问题**被提出：在何种条件下一个民族的文化创造能继续进行下去？这个棘手的问题是科学、技术、法律和经济的世界文明的发展提出的。因为即使所有的传统文化都受到这种文明的压力和侵蚀作用，它们的抵抗能力，特别是吸收能力也不尽相同。恐怕任何一种文化都与起源于科学和技术的世界文明不相容。在我看来，人们

能发现一些必要条件。一种文化只有吸收科学的合理性，才能继续存在下去和获得新生；一种信仰只有求助于智慧的理解，才能“跟上”它的时代。我甚至能说，一种信仰只有吸收自然的非神圣化和把神圣事物转移到人，才能接受对自然的技术开发；一种信仰也只有重视时间和变化，使作为主人的人面对世界、历史和人生，才能继续存在下去。否则，其忠诚只不过是一种纯粹的古怪装饰。问题不在于简单地重复过去，而在于扎根过去，不断地发明创造。

第三个问题是：各种文化的相遇何以是可能的？我们把这个问题理解为：在所有人看来都不是难以忍受的相遇何以是可能的？从前面的思考中已得出结论：各种不同的文化是不可交流的；但是，人与人的相异性不是绝对的。当然，一个人对另一个国家的人来说是外国人，但人始终是同类。当我们踏上完全陌生的异国土地时，比如，我在几年前来到中国时，尽管环境变化十分巨大，但仍然感到我并未离开人类社会；但是，这种感觉是本能的，应该把它提到人类同一性的打赌和有意识肯定的高度。某个埃及学家曾经发现不可理解的符号，并原则上提出如果这些符号出自人，那么它们必定能被**翻译出来**，就是这种合乎理性的打赌。当然，不是所有的东西都能被翻译出来，但总有一些东西能被翻译出来。没有理由，也不可能一种语言系统是不可翻译的。相信翻译在某种程度上是可能的，就是肯定外国人也是人，总之，就是相信交流是可能的。我们刚才关于语言和符号的结论也适用于构成一个民族的文化基础的价值，基本意象和象征。是的，我相信通过同情和想象理解他人是可能的，就像我能理解小说或戏剧中的一个人物，或理解一个实际的、但有别于我的朋友；此外，我不

需要重复就能理解，我不需要重新体验就能想象，我能站在他人的立场上，但仍不失为我自己。是人，就能转到其他的立场上。

相信的问题由此被提出：当我理解其他民族的价值时，我自己的价值会发生什么变化？理解是一种可怕的冒险，因为所有的文化遗产都可能在混合之中消失。但是，在我看来，我们刚才已经给出了一种不确定的和临时的回答的基本成分：只有忠实于自己的起源，在艺术、文学、哲学和精神性方面有创造性的一种有生命力文化，才能承受与其他文化的相遇，不仅能承受这种相遇，而且也能给予这种相遇一种意义。当相遇是一种创造性冲动的较量，是一种冲动的较量时，相遇本身就是创造性的。我相信，在一种创造和另一种创造之间即使没有完全的一致，也有一种共鸣。因此，我理解斯宾诺莎的伟大定理："我们越多地理解个别事物，我们就越多地理解上帝。"当人们深入到特殊性的本质，人们就会发现特殊性以一种不可言状的方式，以一种不能用词语表达的方式与其他的特殊性发生共鸣。我深信，在变化之中的伊斯兰世界，其古老的沉思将创造现代历史的印度世界，与我们的文明和我们的欧洲文化有着所有的创造者都具有的特殊的亲近关系。我相信，正是这一点，怀疑会结束。尤其在欧洲人看来，问题不在于分享能被全世界接受的一种模糊信仰；正如海德格尔所说的，欧洲人的任务是："我们应该回到我们自己的起源。"也就是说，我们应该回到我们的希腊起源，回到我们的希伯来起源，回到我们的基督教起源，以便在各种文化的大争论中成为有资格的对话者；为了面对自我之外的另一个人，首先要有一个自我。

因此，模糊的和不一致的混合远不能解决我们的问题。其实，混合始终是结果的现象；混合不包含任何创造性的东西；混合只是历史的沉淀。应该用交流，用我在自己的起源中表现自己和我在其他文明中想象他人的一种戏剧性关系来对抗混合。人的真理仅仅存在于各种文明因本身最有活力最有创造的东西而相互冲突越来越大的这种过程中。人的历史日益成为一种广泛的解释，在这种解释中，每一种文明在与所有其他文明的冲突中将提出自己对世界的看法。不过，这个过程刚刚开始。也许这是后代的重要任务。当我们的文明真的不是通过征服和统治的强硬手段与其他文明相遇时，没有人能预言我们的文明会是什么样子。但是，应当承认，这种相遇仍然不是发生在真正对话的层次上。这就是为什么我们处在一种间断期和王位空缺期。我们不能推行惟一真理的独断论，我们还不能战胜我们陷入其中的怀疑论。我们处在黑暗时期，我们处在独断论的衰落时期，我们处在真正对话的开端。所有的历史哲学都处在文明的一个范围内；这就是为什么我们还不能想象这些多样性的共存，我们并没有可以解决共存问题的历史哲学。即使我们看到了问题，我们也不能预料整个人类，因为人类是参与这种激烈斗争中的人的历史产物。

经济预测和道德选择[18]

我在这里提出的分析和思考不是一个经济学家的分析和思考，也不是一个社会学家的分析和思考，而是一个哲学家，在很大程度上是一个教育家的分析和思考。事实上，我不能把哲学家想象成为孤独的思想家。哲学家也想思考他的时代，帮助其他人理解和改变其处境。

我冒昧把这些思考置于我的导师埃马纽埃尔·穆尼埃在沉思时所创造的条件中。

关于我们社会的最基本特征之一，即持续发展的，力图按照预测和计划化调节其发展的工业社会的特征，我准备加以阐明。我正是从这个意义上谈论社会展望学。我们目前处在以多种方式展望未来和规划未来的社会中。我的意图是要意识到和使人意识到这种社会具有的明确和不明确**选择**。事实上，最大的过失和最大的错误也许是把发展当作一种自动运行的结构，以为这种结构在个体之上，利用个体的疏忽，对抗个体的意志，为每一个单独的个体重新安排一种命运。伦理学家的任务是在命运中揭示选择，即责任。在进行分析的时候，我并不高估哲学家或一般地说教育家的作用：相反，我认为他们的作用应受到限制。但是，我也害怕低估他们的作用，因为解释和觉悟的工作是一种负责态度的条件。

分析在两个时期和两个层次进行。首先，在我们的社会为追求最大的合理性而运用的**手段**的层次：这就是哲学家加斯东·贝尔热[19]提出的"社会展望学"中的层次。然后，我将转到**目的**，以及推动这种发展的深层动机的层次。大体上，问题是：为什么要增长和福利？在认为我们处在这种靠预测和计划化发展的社会是一个事实之后，我们把这种社会的目标重新放回更广泛的人类计划中。在社会展望学（la prospective）之后，展望前景（la perspective）。

1.社会展望学和选择

我们首先局限于这种社会的计划的内部；我们认为，社会的意志是确保整个经济和社会生活能有计划和有规律地持续增长。我们如何介入这种社会过程？我以为，人们还没有用合理性的进步充分地显示我们生活在其中的社会的特点。确实，我们目睹最初出现在数学科学中、物理科学和生物科学中的合理性形式的广泛应用；今天，借助一般意义上的社会科学，合理性已延伸到财富、人和物的领域，因而与社会本身的发展有关；计划化的本质是合理性延伸到人类经济和社会活动中。但是，我试图证明，这种合理性——和伦理学家通常所关注的东西——涉及到一个更基本的因素，即选择的因素。

在向国家审查委员会提出的第五计划的前言中，法国计划委员会主席马塞先生写道："今天，人类希望集体地主宰自己的命运。"这句话是什么意思？我们是否准备接受**集体选择**这个概念？我首先想分析和思考这个概念，因为这个概念对我们来说是新的。它之所以是新的，是因为我们的道德和哲学教育要求我们仅仅关心个人选择，我们不准备把类似集体选择的东西纳入我们的道德观。我们觉得，集体选择是一种怪物。此外，我们不准备接受社会道德这个新概念，因为我们的社会道德大部分应用于另一类问题。它主要应用于无序的问题；在过去和最近，人们叫做社会公理或社会道德的东西主要用于对付无序的环境。我完全同意！这种观点没有过时，远没有过时；在许多方面，世界上还存在着不可忽视的经济和社会失调；最近几十年，最富的人和最穷的人之间的差距可能在加大；甚至在像法国那样的发达国家，人们看到，除了大批"旧穷人"，工业社会又产生了大批"新穷人"：老人，不适应学校生活的儿童，精神病患者，现代生活的各种无

人性和残酷的受害者，等等。这些弊端在目前快速增长时期可能更加明显，因为高级技术人员的缺乏造成了收入的巨大差异，以及由此导致的所有不公正，对整个社会不利的社会差距进一步加大。

虽然存在这些明显的事实，我也无意低估它们，但社会展望学向我们提出的问题是完全不同的，在许多方面甚至是相反的。过去和现在的贫穷问题掩盖了富裕社会和向富裕社会发展的所有社会所提出的新问题。问题不再是无序的问题和由无序引起的愤怒反应的问题，而是**秩序**所提出的问题：在我们看来，秩序的建立是通过短期和长期预测，通过或多或少规定发展范围和或多或少紧密联系与被认为可能的或适当的发展计划的一系列决定。

我向你们提出的问题值得伦理学家和教育家的关注。需要在社会展望学领域承担和表达我们的责任，也就是说，需要把我们的责任放到不能预料的事物的领域，放到道德选择能被纳入集体决定的不明确事物的范围。我们必须了解这种全新的道德观念。是的，这种道德观念要求我们中间的大部分人进一步了解决定的机制，也可以说，学习这种新的集体选择体制。我们极有可能被我们认为是永恒的或至少是基本的，也许是局部的或至少是暂时的一种观念缠住，也就是说，被我们根据经济竞争模式建立的一种自由模式缠住。这种模式是自由社会固有的。关于我们对之抱有一种怀旧感情的自由，它并不处在纯粹的状态，仅在我们身上留下一个自由的表象：以前的企业领导人的自由，根据个人知识制定个别的小组计划的自由；我们把这种自由模式移到生活的所有领域；但是，我们没有注意到，自由时代对自由的这种理解包含一种内在矛盾，因为它是与一种结构松散的经济同时产生

的。因此，我们的伦理学进退维谷：一方面，我们保护与集体没有联系的首创性自由的范围，另一方面，我们坚决反对无序、不公正和苦难；我们生活在两种道德准则中，个人的道德和集体的道德。我们没有注意到，正是在没有预期和没有计划的社会中，按照基本的经济自由主义模式设想的首创性自由联系于不包含也不支配其机制的命运。因此，我们必须纠正我们对自由的理解，必须找到作出预测和合理决定的社会提供的选择的新形式，而不是怀旧地想念自由的旧形式。

在这方面，我希望你们思考这个基本命题：**选择的多种预测**。事实上，人们认为社会展望学、预测和计划化标志着存在结构的一种进步。相反——因为教育家有责任凭良心说明我们的新命运所暗含的内容——应该理解我们越扩大我们的干预范围，我们就越扩大我们对偶然性和无序的责任范围，我们的选择范围也越大。在计划化的逻辑中，至少在像法国那样的协调经济的逻辑中，决定的形成是非常复杂的。决定来自专家和技术专家提出的一系列比较和仲裁，每一组可能性都包含其内在的逻辑。政治决定把这项工作叫做全体人民的意志的表达。执行的下行顺序同样表明在政府机构和最下面的经济单位之间的层层选择。在所有的层次中，仲裁强制优先的问题重新被提出。不过，正如对计划目标的大致考察所表明的，这些选择最终都具有道德的意义。一旦在各种需要之间的优先问题被提出，例如，在基础设施的投资，消费支出，休闲和文化支出——更不必说原子弹——之间进行选择时，选择的关键是人本身。

我们最终希望得到什么？实力的经济，还是休闲的经济，消费的经济，创造的经济，共同负责的经济？所有这些问题都有一种道德作

用，确切地说，都是源于社会展望学的目的取代偶然性。正是在这些优先和这些仲裁的确定中，一种新的自由和选择在起作用。

面对这种情景，教育家，包括思想社团，精神团体和教会的任务和责任是什么？在我看来，我们已经进入教育问题逐渐取代一些要求的问题。我再次承认存在着需要我们积极干预的不公正和贫困的根源。但是，就今天向我们面对的问题而言，我以为，我们需要看到新的选择作用所产生的新的教育任务的范围。

我从这个教育任务中区分出三个方面：

首先是觉悟的作用。正如人们看到的，得失、选择和道德意义不是完全明确的，而是十分隐蔽的。教育家的任务是随时要提出这个问题：我们要造就什么样的人？对第三世界的帮助是指什么？这种帮助的形式是什么？甚至对人的计划的意义来说，得失是什么？对劳动时间，对增长率，对娱乐和文化投资的份额所作的选择的意义是什么？通过这些选择，我们最终希望得到什么？一切经济决定都应得到解释；因此，任务是**在个体方面**显示集体决定的意义及其道德含义。

第二，我们必须建立经济民主。个人的首创性自由正在转向集体决定的自由，补偿的惟一办法是让绝大多数人参与讨论和决定。真正地说，这种民主在任何地方都不存在；我们还只知道一些初级的形式，也可以说，计划化的形式：这里有计划的僵化，那里有专家的离群索居，到处存在着官僚主义。这些弊端通常是我们的无能和我们的冷漠的结果。关键的问题在于获得新的自由，首先要靠竞争的手段。我认为，经济民主的问题越来越成为关于现代民主的中心话题。为了讨论和决定不是秘密的，不是少数人的事，该怎么办？如何能把**每个**

人和所有人的意志提高到集体选择的层次？这就是集体选择的概念提出的基本问题。

第三，在我看来，教育家、思想团体和教会应极其谦虚和谨慎地向采纳多元化的计划和社会组织提出最一般的要求。也应该关注我们提出的要求，因为我们要求政府机构的决定与发展前景的相对广阔性相容。但是，这必然导致一种高成本的经济，从而可能放慢生活水平的提高，可能造成其他的冲突和失调；此外，这个建议可能在绝大多数社会，尤其在计划者的选择范围是非常有限的不发达社会得不到支持。一个社会越远离相对富裕的阶段，计划者的选择范围就越有限。在一个相当长的时间里，必须要有一种限制。但是，我认为，我们至少应该记住作为一种遥远要求的这种多元化社会的要求。在这里，我坚决反对多元化社会必然是阶级斗争的反映的马克思主义观点。利益和意见的分歧以及竞争有它们的作用，应该不仅看到社会动荡的因素，而且也应该看到责任的因素。多元化仍然是自由的集体行使的特有道路。就我这方面来说，我极力反对把社会竞争的观念归结为阶级斗争的观念。相反，工业社会的最大问题是用新型的多元化来代替阶级斗争，以使工业社会成为一个自由社会。

这就是今天的社会教育家应该起到的作用；为使社会教育家能发挥作用，必须让他相信我们以一种新的方式负有责任，必须让他相信在某种意义上，我们仅仅在一种受偶然性、无序和命运摆布的经济中负有责任。因此，有一种人呈现其成就的新方式，一种在不确定和确定的中心的层次的呈现。一种错觉以为，真正的自由现在已经躲入不满的和怀旧的个体中，社会机器今后将受没有灵魂的装置的支配，无

任何东西比这种错觉更背离这种责任的行使。如果我们进入社会展望学的社会是不可逆的，那么惟一的出路是使每个人的自由能容忍团体的集体选择。

2.社会展望学的前景

这就是讨论的第一个层次，但是，这个层次还没有涉及到规划，预测，社会展望学，集体选择这种经济的深层动机。

在第二部分，我提出下列问题：通过对集体选择的行使条件的思考，我们的判断是否已经完成？我认为没有。需要进行二次判断，以便我们把我们认为的不可逆事实，即我们参与社会的事实变成问题，而社会能在有意识、有目的和协同发展的条件下能理解和接受；我们现在应该考察这个假设本身。

发展的社会中的人是什么？其深层动机是什么？哲学家和神学家教我们思考恶的诱惑、奴役和罪恶。在社会展望学家看来，这意味着什么？哪些难以捉摸的恶与这种新责任的行使联系在一起？我认为，这种判断的行使与其确定的目的的预测无关，但与深层动机有关：在二次思考中，对新的自由的行使有一种清醒意识、一种不信任、一种怀疑。正是在预测、社会展望学和计划化的这个世界中，某种厄运以我们不知道的方式可能在起作用，但我试图识别其表现形式。在社会展望学的世界中起作用的这种厄运与我叫做**社会展望学观点**的东西有关。它向我们提出四个问题：**自主**的问题，**欲望**的问题，**权力**的问题和**意义**的问题。

首先是自主的问题。可以肯定，我们生活在人越来越意识到其自主，本义的自主的一个世界中：人是自己命运的主宰。其中的意义是非常含糊的，因为正如我们刚才指出的，从一个方面说，它显然意味着厄运和偶然性的后退。在这个意义上，正如马克思、尼采和其他人所说的，人类已走出童年。人类的问题，就是从史前史进入历史；社会展望学家领悟到人类走出童年，进入成年的生活。然而，当人类进入成年时，人类使证明依附于未知力量——“恶的上帝”，“善的上帝”——的神圣事物后退了；这种神圣事物是与无知相伴随的，或者人类受制于一种以不可理解的命运形式落在人类身上的经济机制和厄运。因此，人们能说，科学技术的冒险处在一条全面非神秘化的道路上。被理解为我们的存在的一般外貌的技术，就是普遍的对神圣事物的亵渎。这个过程必然有一种肯定的意义：虚伪的宗教的解放。但是，这种普罗米修斯的反抗精神，这种包含在技术社会的独立中的实际无神论的意义是什么？从此以后，这就是向信教者和非信教者提出的问题。在信教者看来，问题是：在我们的生活中，每个人的生活越来越相似，每个人与所有人趋于一致的生活中，上帝能显现何种爱的迹象给我们？教会的说教是：罪恶不是人类应该更多地承担责任，恰恰相反，罪恶必然是一种善；但事实是，这种责任倾向于把上帝驱逐到一种抽象的、无迹象的和无表示的超验性之中。

我们由此转入第二个问题：当我们关注自己的时候，我们沉湎于什么东西？显然，我们沉湎于我们在神学家的语言中能叫做贪欲的东西。自主的问题就是欲望的问题。社会展望学家不是中立的，他是为有欲望的人服务的。我们越来越陷入被财富的增长迷惑的一种集体命

运中。然而，财富增长的意义也是非常含糊的，因为富裕对绝大多数人来说是一件非常好的事情，这是不容置疑的，当然，也不应该忘记，世界上3/4的人仍生活在极端贫困中（法国有1/10的人即使不是绝对地，也至少是相对地生活在贫困中）。但是，正如世界的贫困现象仍然是普遍的，富裕社会在目前所指出的发展方向也是广阔的，所有的社会都朝着富裕社会发展，人类的一部分已经开始进入富裕社会。人类的这个部分创造了目前在世界上快速传播开来的消费模式和文化模式。因此，从现在开始，最穷的人也能在文化上关心那些领导进步的人的问题、抱负、理想和偶像。人人都能考虑同样的问题。最大限度地追求消费到底意味着什么？所有的社会都在追求福利，但何谓福利？在这种福利的追求中，我们提出了何种幸福概念？这个概念与"耶稣八福"[20]有哪种关系？不祥之兆——如果不是厄运——的另一种面貌已经显露出来了：黑格尔称之为"最大的恶"的无止境的欲望。我们现在集体地体验到最大的恶。我们应该承认！但是，我并不认为应该谴责这种享乐。按照我的意思，清教徒的道德是虚伪的，如果人们把它理解为一种谴责享乐的道德。但是，道德的问题是欲望的诱惑的问题，在我们看来，欲望非常具体地以消费者难以满足的要求表现出来。我们越来越处在消耗和破坏创造性成果的消费者的处境中，而只有少数人埋首于创造性。可以看到，我们如何越来越把我们的劳动生活转向休闲，劳动只是休闲的社会成本；在休闲中，我们如何越来越重新陷入消费的技术。我们越来越是消费者，越来越不是创造者。其中隐藏着一种难以捉摸的和致命的危险。随着人有越来越多的自由选择，一种越来越受到欲望支配的人正在形成。这就是奴隶-主宰的第二

种情况：不在于选择的缺乏，反而影响不断增加的我们的选择能力。但是，除了虚荣，这种选择无任何用处。

我们的思考的第三个主题是权力。自主，享受，权力……。事实上，通过自主的获得和最大限度消费的目标，我们显然在追求权力的梦想。许多问题归入权力的主题中。首先，我们不能肯定人类能摆脱在国家范围内的权力的梦想。之所以我们在最近几十年发现了这个事实，是因为国家的抱负和炫耀并没有在世界中消退。我们也不能肯定我们能把国家的权力意志转移到某种国际的权力。无任何迹象表明我们能在不久的将来跨过这个界限，即使我们能跨过这个界限，即使我们不长期陷入国家之间的冲突，世界的统一也可能通过一种暴力的和狡诈的专制实现。应该看到，这种危险并没有完全被排除。极其残暴的权力可能用一种简单或简化的选择体系来推行世界的统一。在国家范围内，例如在德国和意大利提出的法西斯主义的问题，可能在明天以人类实现其统一的方式在世界范围内被提出。但是，如果这两个问题——国家或国家集团之间的权力竞争和国际专制权力的威胁——能被排除，那么我相信社会展望学的意图本身包含一种更微妙的权力行使。我们想支配事物，支配自然，支配其他人，毫无疑问，这种支配关系不仅包含一种陷阱，而且也包含一种贫困的新形式。让·布伦（Jean Brun）在其著作《人类的征服和本体论的分离》中，看到了在人类的技术梦想中试图取消人类命运的某些基本方面的意志；因此，我们希望消除在空间和时间中的分离，以使我们立即就能无所不在；最终说来，我们希望不死；我们追求无限延长人生的梦想，就像笛卡尔所希望的。但是，在有的时候，我们在我们的所有行为中推广一种我们

叫做技术模式的模式。我的意思是，在所有的存在方面，我们处在把存在放入工具范畴和器具范畴中的一种关系中。可支配物和可操作物的这种无限延伸向我们提出了一种任何东西都能被我们控制的存在模式。正是在这里，我想讨论这个最后的问题，正是在这里，某种无意义的空洞敞开着。

之所以我在这里谈论这个问题，是因为我相信仅仅根据不断增加的合理性来判断我们的时代是一个严重的错觉。也应该根据不断增加的荒谬性来判断我们的时代。为此，不需要把技术进步与我们的文学和艺术表达的不满和反抗分开。理解我们的时代，就是直接地把两种现象放在一起：合理性的进步，以及我通常所说的意义的倒退。我们是处在这种双重运动中的现代人。例如在美国，我非常惊讶地看到“垮掉的一代”在美国的大学蔓延；这种蔓延在欧洲的青年人中间也是很明显的，在苏联和人民民主国家看来也是如此。在这里，我们遇到了与纯粹的工具计划联系在一起的无意义特征。我们进入计划化和社会展望学的世界，我们发展了一种手段的智慧，一种工具的智慧，真正的进步就在于此，但与此同时，我们看到目的的消失和丧失。在一个手段不断增加的社会里，目的的不断丧失显然是我们的不满的深层原因。在可操作物和可支配物迅速增加的时代，随着食品、住房和休闲的基本需要的满足，我们进入一个随心所欲的世界，我通常叫做行动自由的世界。我们发现，人最缺乏的东西显然是正义和爱，还有意义。劳动的无意义，休闲的无意义，性欲的无意义，这就是我们要讨论的问题。

面对这些问题，该怎么说？该怎么办？

最大的错误是梦想回到以前的时代，好像自由时代的无政府主义的自由是无可指责的！每一个时代都有自己的任务。应该面对我们的任务，而不是面对我们祖先的任务。教育家和哲学家不是怀旧的人。用基督教的语言，我可以这样说：德性的说教场所就是判断的说教场所；哪里罪恶充盈，哪里就德行充盈。什么是这种充盈的见证，方法和原因?

我从最后一点出发，追溯问题的起因，我以为，我们必须在集体选择引起的道德争论中加入特殊的东西，即人的某种观点，它能把一种意义给予我们在世界中的行为。这种观点以它的两个端点围绕着人类：即整体性和特殊性。事实上，面对无意义，基本的空想是为人类设想一个计划，希望人类是一个整体。因此，我们能证明《圣经》关于人是同一个种类的，是惟一的历史和惟一的命运的主体的断言。然而，我们的时代是能把一种内容和一种意义给予这个计划的第一个时代。作为惟一的主体的人类的命运，在我们关于世界上的饥饿，关于原子弹的威胁，关于非殖民化，关于世界秩序的维持，特别是关于弗朗索瓦·佩鲁[21]所说的大众经济的争论中显示出来。不过，人类的这种统一不是单独实现的；这个伟大的计划是通过人们所说的一般存在的变异继续进行下去的。在我们按照人的观点进行思考的时代，我们看到了其中的特点。富人越来越富，贫富差距越来越大。一些强国声称能通过势力范围的划分来安排世界的命运。搞分裂的民族主义盛行不衰。处在低潮之中的意识形态摧毁了在国际交流方面的经济合理性。需求的世界经济受到竞争和发扬国威的政策的抑制。因此，我们应该让作为苦难的大团体的人类的需求压倒所有的特殊计划。

在另一端，我看到另一个任务：最大限度地使在工业社会中倾向于成为抽象的、无个性特征的和无人性的关系个性化。应该从另一个角度来看待社会道德；在这里，重要的是在高效率的小群体中的具体行为。在大都市，在精神病医院，在养老院等机构中的反对非人性化的斗争为我们树立了人们所说的人性化运动的榜样。和先前的目标一样，这个运动的目标也是一种空想：每个人都能充分地自我实现，因为按照斯宾诺莎的观点："我们越多地理解个别事物，我们就越多地理解上帝。"社会道德不是来自一个体系，而是来自一种矛盾；社会道德追求两种对立的东西：这是一种人类整体性的空想；只有在天堂，它们才能完全地和无矛盾地实现。因此，如果用埃马纽埃尔·穆尼埃的话来说，社会道德接受其两种动机：团体的动机和人格主义的动机。

这样，社会展望学有一种前景。

从这一点出发，一切还有待于去做，因为我们仍然只有一个目的。我以为，教育家的任务是做空想家，在社会中维持在前景和社会展望学之间一种经常的紧张。通过思考，我重新发现了马克斯·韦伯关于另一个问题，权力和暴力问题的论点，因为他区分了道德观念的两个层次：信仰道德的层次和责任道德的层次。在可能事物和合理事物及其潜在力量中，他把信仰道德理解为基本目的的投射，把责任道德理解为行动的执行，他提出了能启发历史教育学、指导文化团体的责任和教会说教的一种模式。不可能有说教和思考的直接作用，但可能有空想的要求对责任道德的压力，在某种程度上，责任道德始终是暴力的行使。但愿人们能想到正义；我们本能地和真心地希望人与人之间收入的差距尽可能地缩小，因为我们知道人基本上是相似的，人没

有真正的长处。人是其他人的劳动的继承者，当生活水平的差距太大时，人与人之间关系就会遭到破坏。但是，另一方面，高级技术人员的缺乏在一段时间不可避免地使收入的差距增大，并导致道德和经济之间的严重失调。因此，在空想的平等要求和社会展望学的最佳合理性之间，存在着一种紧张。如果道德要求不是具体地反映在公众意见中，处在计划者的动机中，并最终被纳入决定，那么道德要求就是骗人的。同时，前景和社会展望学的辩证法使我们重新回到我们以前的要求：公众意见进入决定和真正的经济民主制度。

这种为空想的辩护——我用以反击无意义的威胁——要求一种对权力、享受和自主问题补充的和适当的反击。我在思考，经济提供给我们越来越多的财富是否会使我们重新提出节制欲望的古老道德问题。事实上，只有当那些摆脱权力和尽情享受的诱惑、看到依赖和服从的美德的个体和群体持有信仰道德时，信仰道德才能被人相信和具有威信。

摆脱权力的诱惑，生活在世界上，而不是统治世界，在一种方济各会的创造性友谊中重建生灵之间的博爱关系，重现发现优雅、宽容、意外的东西、难以置信的东西；正是在这里，“圣人的相通”获得了意义；行使权力的人能在暗中为没有权力的人的利益工作。在无权力和权力之间，在无享受和享受之间，在服从和自主之间的一种新的辩证法能非常具体地被体验到，就像我们刚才提到的在信仰道德和责任道德之间的辩证法。

通过这种具体地被体验到的辩证法，我们开始隐约看到对这个简单问题的一种回答：在最大限度消费的世界中，我们能发现和指出何

种迹象？我们现在知道，最大限度消费的世界也是欲望无止境的世界。在我这方面，我看到出现了一些有意义的行为，列举如下：在任何事情上，尽力使创造者的态度战胜消费者的态度（消费，消耗，毁坏……）；防止在休闲中堕落，我是指把人类劳动的意义转到休闲上的意图；在劳动中形成自己的意义。当人们想到19世纪的社会主义者希望使每个人尽其所能和使劳动具有一种意义的伟大理想时，这个问题应该与前面的问题有某种联系。

在休闲中，防止大众消费的建议和冲动，重新探索个人的和自由的文化之路；与既有的东西和创造的东西处在一种充满活力的关系中。

在这种情况下，我看到这种探索与在其他方面对我来说是非常重要的东西联系在一起：语言的复兴。事实上，我们在这里提出的问题本质上是一个文化的问题。我们生活在其中和我们应该学习如何生活在其中的技术世界，是一个没有过去的世界，是一个走向未来的世界，是一个力图擦去其痕迹的世界。不过，文化的世界是一个记忆的世界。当技术发明使过去变得模糊，使我们成为未来的生灵时，文化人应该不断地仲裁在其渊源的记忆和其掌握的计划之间的冲突。正是当我们重新回到我们的起源，使我们的传统获得新生时，我们才能无憾地成为社会展望学家。通过对不断召唤我们的过去的重新解释，我们仍然是创造者，我们成为创造者。对阐释学，对我们通过解释与过去建立的联系的当代思考就是在这里进行的，而解释始终是对距离和对文化隔离的斗争。一切都是既定的。是的，我们生来就有语言，我

们应该不断地重新掌握语言。最终说来，意义和无意义的对抗就发生在语言的层次上；社会展望学的前景也扎根在语言的深处。

通过这些思考，我们是否能探讨自主的大问题？我们记得，这个问题是我们的批判思考的出发点。显然，最大的危险是梦想回到以前的时代。从今以后，在掌握自己命运的成年人类中，我们必须指出"依赖"和"服从"的迹象。这意味着什么？如何澄清对创造物的真正依赖和前工业社会的人的无能之间的混淆？我们正在摸索。也许，我们只能说：在我们与自然的关系中，我们应该使求知欲战胜统治欲；我们应该重新发现在认识的快乐和"基督的仁慈"之间的内在联系；我们应该重新发现一切创造性活动的内在联系：比自由意志更深刻的内在必然性；简单地说，我们应该重新发现赠与和宽容的道路。长期以来，我们有一个广大的活动领域，在海外和在本土，到处有旧穷人和新穷人；我们是富裕社会的带头人，我们的得救依赖于最穷的人；但是，这仍然属于信仰道德的范围：应该使之进入责任道德。

我以为，只有通过看起来是次要的、但实际上是有重大意义的，以及能重新考察权力、享受和自主的行动，我们的世界才能免遭错觉和恶人的侵害。因为在社会展望学的世界中，问题在于活人，而不在于死者。处在社会边缘的人或团体也可能生活在社会展望学的世界中。但是，在所有的东西中，语言可能是在这种思考中最关键的东西。当我们重新发现所有说出的言语时，我们就能为一种空虚的存在充实新内容。我们应该做政治上的进步主义者和诗词方面的拟古风格。

[1]凯斯特勒（Arthur KoeStler，1905—1983）用英语写作的匈牙利作家，后入英国籍。——译者

[2]我估计人们可能指责本文预先假定的和我在前批判阶段提出的暗含条件。但是，如果没有预先的假定和观点，如何能开始分析？问题始终在于知道人们在真理的道路上**后来**到了哪里，暗含条件在哪一个点上被批判地确定，被纳入一般的研究中，付诸讨论，总之，在多人参加的讨论中得到阐明。

[3]亨利·吉耶曼（Henri Guillemin）：《基督教徒和政治》，现代出版社，第19页。

[4]《新约·马太福音》第五章，第21—22节。——译者

[5]印度甘地倡导的“不合作主义”（satyagraha）一词的本来意义。——译者

[6]《印度国民大会报告摘要》第一卷，1920年（由L.Massignon翻译，刊登在《穆斯林世界杂志》1921年4月—6月）。“国际志愿国民服务处”创始人（AP.Cérésole），就把非暴力主义引入西方的可能性向他提问：“你肯定人民已作好了准备吗？你不认为缺少领导人吗？在每天24小时的每一分钟，一位领导人应该是上帝的实现。他应该在所有方面克制自己，没有愤怒，没有恐惧。你应该忘记你自己，不沉湎于吃和性的享受。当你的心灵变得纯洁后，你就会有力量，不是你的力量，而是上帝的力量。力量是什么？一个15岁的小伙子一下子就能把我摔倒。我不在乎，我已经摆脱了欲望和恐惧。我认识到上帝的力量。”见他的自传《我对真理的体验》的结尾。

[7]参见论梅洛-庞蒂的《人道主义和恐怖》，见《精神》杂志1949年2月。——《瑜伽信奉者，代言人和先知》，见《社会基督教》1949年1月。

[8]《新约·马太福音》第五章，第39节。——译者

[9]同上书，第五章，第44节。——译者

[10]虽然《新约·罗马书》第十三章，第1节没有魔鬼学的背景（“在上有权柄的，人人当顺服他”），但如果没有这种魔鬼学的背景，《哥林多前书》第八章，第2节（应为第二章，第8节。——译者）（“这智慧世上有权有位的人没有一个知道的，他们若知道，就不把荣耀的主钉在十字架上了。”）就不可能被理解。

[11]在这个意义上，神话思维没有被理性思维取消；“秩序”概念将重新出现在一种非神话的，非末世论的神正论，自然权利的神正论中；但是，从另一个观点看，这种进步是一种倒退；因为魔鬼学的古老主题更合乎国家“权力”的性质。

[12]十诫（Décalogue）：犹太教、基督教的诫条，包括：崇拜惟一上帝而不可拜别神；不可制造和敬拜偶像；不可妄称上帝名字；须守安息日为圣日；须孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证陷害人；不可贪恋别人妻子财物。——译者

[13]“如果社会是国家的基础和无形的内容，那么自我意识的理性就完全在国家的一边：在国家的外面，可能有具体的道德，传统，劳

动，抽象权利，感情，美德，不可能有理性。只有国家能思考，只有国家能完全地被思考。”人们可以看到国家的定义。

[14]马克斯·韦伯把政治叫做“为参与权力，或影响在国家之内或国家之间权力分配所作的全部努力”（《作为职业的政治》）。

[15]《旧约·阿摩司书》第一章，第3—13节：“……因为他以打粮食的铁器打过基列。……因为他掳掠众民交给以东。……因为他拿刀追赶兄弟毫无怜悯，……因为他们剖开基列的孕妇，扩张自己的境界。”

[16]参见卡尔韦（J.Y.Calvez），《卡尔·马克思的思想》，关于政治异化的章节。

[17]这是恩格斯在1875年3月18—28日给倍倍尔的信。此处译文转引自列宁所著《国家与革命》中文版（《列宁选集》第3卷，人民出版社1972年版，第226页）。——译者

[18]本篇是第三版增补的。

[19]加斯东·贝尔热（Gaston Bergen，1896—1960），法国哲学家和心理学家。——译者

[20]耶稣八福（Béatitudes）是耶稣关于各种福份的论述，见《新约·马太福音》第五章，第3—12节，和《路加福音》第六章，第20—23节。——译者

[21]弗朗索瓦·佩鲁（François Perroux，1903—1987），法国经济学家，应用经济科学研究所创立者、法兰西学院教授，著有经济学著作多种。——译者

IV
肯定的力量

真的和假的焦虑

如果哲学沉思夹杂着令人心碎的感情，那么人们就会怀疑哲学沉思，即使哲学沉思尽其全力，研究感情，找出隐藏在其中的意向，通过一种批判的检验使之上升到真理。

我们准备共同考察我们的时代的焦虑；如果我们想一起颤栗，如果我们想相互恐吓，那么我们的任务就没有任何意义；只有当我们试图理解焦虑，在理解焦虑的时候与协助我们对付焦虑的真理和生活的基础重新建立联系，我们才能从焦虑中得到教益。为了理解而体验，为了超越而理解——或者如果缺少超越，为了面对而理解，——在我看来，这就是应该指导我们的沉思的准则。

我们首先应该给出能限定我们的研究范围的最一般定义：恐惧有一个确定的对象，或至少有一个可确定的对象，恐惧预感到局限于我们的一个部分的威胁；相反，焦虑有一个不确定的对象，之所以这个对象是不确定的，是因为沉思力图把它的对象变成轮廓清晰的恐惧；但反过来，焦虑的这种不确定对象表示对我的完整性的一种威胁。在这种情况下，我的身体分裂为易受攻击的各个部分，我的心理分裂为不协调的各种功能，我的社会人格分裂为各种对立的角色，甚至我的

自由也分裂为各种不连续的行为。（我们将看到，正是在这种情况下，我们把自己理解为突然由威胁构成的完整性）每当恐惧不是确定的，也可以说，一方面，恐惧有一个对象，另一方面，恐惧返回我和向我预示一种绝对的危险时，恐惧就进入焦虑。

如何根据刚才提出的准则，把一种不确定的和整体的感情**当作是真实的**？我打算进行层次的分析，即不断深入威胁的各个层次，以确定其范围；随着焦虑走向极端，沉思也不断深入，揭示我在沉思过程中通常称之为“原始肯定”的东西，而“原始肯定”也处在连续的层次中。在我看来，让·纳贝尔先生在其《伦理学纲要》中使用的这个词语，非常适合于用来表示在一种没有把握的斗争焦虑所怀疑和不断深入追求的这种存在力量。我认为，对焦虑进行沉思，就是利用其巨额学费来探索和重新把握原始肯定，比被认为原始的焦虑更原始的肯定。

还有一个引语：我们要思考**当代的焦虑**。我们有责任理解我们的时代。但这不是为了使用与我们的时代有关的语言。然而，我认为我们不应该受到我们的时代最感人的特征的引导，而应该受到焦虑和原始肯定的辩证法的内在力量的引导。如果我们走向我们的时代，而不是离开我们的时代，我们也许能更好地**认识**我们的时代，也就是说，把我们时代的焦虑放回其情绪的位置，情绪的特点是越不真实就越强烈。因为只有在焦虑区间的某种中等范围内，在这种区间的两端（一端在历史的层次下面——生命的焦虑，另一端在历史的层次上面——形而上学的焦虑）之间，焦虑才可能具有现实性的痕迹。我们的时代

很可能以焦虑的基本形式隐藏在一种过分的和肤浅的悲怆之下，因为我们的时代对我们在经过时认识到的某种焦虑非常敏感。

这就是为什么我喜欢运用的一种研究方法使现实性的意义从属于远离历史的思考：只有通过思想家和艺术家的作品，焦虑才能被意识到，但思想家和艺术家通常对他们所处的时代没有一致的看法，甚至不合时宜地发表意见：当古老的神话正在消失于集体意识中，当城邦在带着较少的困惑和焦虑的诸神周围安定下来时，埃斯基洛斯再现了古老神话的恐惧。相反，阿摩司，何西阿和以赛亚[1]迎向他们向自己的人民说出的可怕威胁，——克尔恺郭尔在斯堪的纳维亚的幸福的宁静中大声喊叫。海德格尔写《存在与时间》的时候没有提及欧洲的危机，处在更接近巴曼尼德斯，而不是接近当代的公众意识的本体论范围中。

因此，在第一个准则——为了理解而体验，为了超越而理解——之上，我又增加下列准则：理解自己的时代，不是谈论自己的时代，而是从焦虑的古典主义深处走向焦虑的现代性。这两个准则能解释我的文章的题目——“真的和假的焦虑”——与真理的关系。

在最低的层次上，在生命的层次上，焦虑与生和死有关；更确切地说，焦虑发现了生和死的接近。这种接近是一种飘浮在外部和内部之间的关系（我们将时常回过来讨论涌向我们和从我们自己的心中涌现的整体威胁的不确定性）。

在生命不包含威胁的意义上，这是一种外部的威胁；绝对地说，生命可能是永恒的。看到从活人相继死去的情景，我在经验上得知我的死的必然性。这就是为什么一切死亡，即使还要等很长时间才来到

的死亡，都作为一种中断对生命的干预。我自己的死在外面，在我不知道的地方飘浮，通过我不知道的东西或我不知道的人指向我。

焦虑把这种非常抽象的知识——所有人都是终有一死的，**所以**我也是终有一死的——告诉我，按照里尔克在《记事》[2]一书中的不寻常体验，我的死好像是由我的生命孕育的。

死亡——入侵者，何以能作为最内在的可能性进入我的内心世界？部分地说，是他人的死使威胁从外面转到里面；通过不再有反应的不在者的可怕沉默，他人的死犹如我们的共同存在的一个创伤，深入我的心中；死亡"触动"我；因为我也是在其他人看来的一个他人，最终也是在我看来的他人，所以我想到如果我将来死了，我就不能对任何人的言语作出反应。因此，被不能替代的所爱的人的尊重，使焦虑内化；当我感到自己置身于这种相互尊重的境地时，我对死亡的焦虑获得了一种不是生物的、而是精神的强度，这就是焦虑情绪的真实性。

不过，这仍然只是一个阶段：仅仅在还活着的我看来，才有他人的死；如果我的朋友死了，我继续活着，那么我仍然把我自己的有生命的部分隐藏在焦虑的下面。

但是，生命的焦虑已经在对方的内部有一个盟友，也就是有某种对偶然性的模糊体验，这种体验使存在的最初事实蒙上一层云雾。在我这方面来说，我们把这种体验与出生的沉思联系在一起，而不是把它对死亡的沉思联系在一起。苦难已经向我表明，我在空间中是可分的，我是部分和未来尘埃的集合体；衰老向我表明，时间不仅仅是不可预测的新事物的不断创造，时间也在疏远和解体。但是，出生的必

然性使我发现存在的非必然性；可能成为他人，可能不存在的这种可能性的眩昏……；立即被不容置疑的我的具体存在消除的眩昏和不可能被这种存在战胜的眩昏：来到世上并不是我通过我自己的一种创造行为。我承认，偶然性的虚无本身不会使人感到焦虑，因为焦虑窥视可能事物，等待将来的一击；但是，当死亡的外在焦虑重返偶然性的内在体验时，它继续逼近我的存在中心；当死亡的外在焦虑给予偶然性它所缺少的悲怆时，它接受了其内在性的迹象。

无论如何，这种焦虑不能完成它的逼近；为了死亡的可能性重返我的出生所获得的非必然性，需要一种使我实际死亡的意外事件，一种我不能从我的偶然性推断出的意外事件。只有我的死亡能实现我的出生的偶然性，并揭示出生的这种非必然性的虚无；死亡的焦虑，损害我在世界上存在的原发性焦虑，也不完全内在于我的存在。生命还没有受到原发性焦虑的影响。这就是为什么我能无视死亡而不受到惩罚；公益广告说，酒精能缓慢地杀人，酒鬼回答说，我还有时间。在酒鬼看来，他的幽默具有伊壁鸠鲁的智慧：当死亡降临时，你已不在世；当你在世时，死亡还没有来到。

然而，这种未遂的焦虑——在人们谈论既遂罪意义上的未遂——不是虚幻的：它导致存在力量在基本层次上的反击，存在力量的强度与焦虑的强度成正比。在这个层次上，原始肯定表现为生活意志；它体现在生活意志中。

不过，值得注意的是，只有在死亡的威胁之下，在焦虑中和通过焦虑，生活意志才反映和处在其统一性中。事实上，“生活意志”这个词并不包含单纯的和基本的“本能”；当我活着的时候，我追求各种不

同的、最终说来是不一致的目的：至少在人生阶段，生命是其目的不明确和不一致的一系列倾向；为了我的生命在绝对的不确定事物——死亡——的威胁下突然被确定为受到威胁的整体，需要一种灾难的处境。在我看来，我第一次表现为一种受到威胁的整体。生命从死亡那里得到它能做到的单纯。

但是，焦虑产生了什么结果?

正是在这里，沉思起到了其真正的作用：在进行理解的时候，沉思超越了最初的处境。理解这种受到威胁的东西，就是评价它和赋予它价值。没有生活理由，就没有生活意志。当我们徒劳地想制止一个人自杀时，我们就能理解这一点；在企图自杀的人那里，肯定的力量已经不复存在，已经没有理性的成分；这就是为什么与企图自杀的人交谈是没有用处的。作为具体化肯定的我的生命，我的人生，就是柏格森称之为幸福和荣誉的意义的东西。

我发现，只有当我的生活理由在我的生命之上时，只有当使我的幸福和我的荣誉获得意义的具体价值超越我的生和我的死的对立时，我的生活意志才能摆脱死亡的焦虑。显然，这种超越行为只能在一种牺牲行为中实现；因此，我的生命既受到威胁，也被超越，受到在灾难处境中死亡的威胁，被其已经成为死亡理由的生活理由超越。但是，谈论死亡比谈论生活更容易，沉思需要明显的例证的支持，像我们的时代那样极其危险的时代要靠例证来满足。

只要我们深入研究生活意志的生活理由，我们的辩证法就能重新获得生命力。

孤立的意识是否能在自身中找到能保持其平衡和其效率的健康和能量的源泉？停留在纯粹的心理阶段是没有用处的，精神分析就处在这个阶段。我不停留在这个阶段，因为这种辩证法要求我这样做。

至少应该简略地说，自恋的意识是焦虑的起源。精神分析告诉我们，对我们的社会超我（sur-moi）不接受的阴暗力量的恐惧，助长了潜伏在内心的神经官能症倾向，即使我们的内心是完全平衡的。我不是一种纯粹的心理能量，我有分裂的倾向，可能有压抑和自我攻击的倾向。当柏罗丁把叫做“一”**和**“多”（l’unet le multiple）叫做灵魂，而灵魂不同于作为“大一”和“大多”（l’Un-Multiple）的**理性**（Nous）和智慧时，他不认为这是一种很好的表述。因此，焦虑源于自我冲突的深处，来自人们能称之为人类心理的**脆弱性**的东西，因为这种脆弱性增加了生命的**偶然性**。但是，生命的偶然性只有通过死亡的沉思才使人感到焦虑；心理的脆弱性直接使人感到焦虑，因为使我感到恐惧的东西是一张陌生的脸，像是藏在我自身中的脸，不能认识自己、成了他人和本义上被异化的可能性。

我仅仅坚持一点：即这种心理焦虑的现代特点；生命的焦虑随着时代的不同，根据个人生命具有的价值而变化强度；心理的焦虑在其构成中更多地带着历史的痕迹；令人感到惊讶的是，这种内源性心理不安全却出现在最文明、最有能力抵御所有危险的社会里，在和平的时期，好像心理最脆弱的人是文明人。除了这种心理的复杂性，我自然还想援引人们所说的文明病现象。人们经常描写的这种疾病是在文明财富充足的社会中产生的（我想到埃马纽埃尔·穆尼埃对斯堪的纳维亚国家的描述，卡尔·斯特恩在《燃烧的丛林》中对新世界的描述，当

德国籍犹太难民来到新世界时，在离开纳粹集中营数千公里远的地方，却惊奇地发现在心理上比他离开的世界更脆弱的一个世界）。不仅福利在传播工业社会的文明病，而且分得很细的工作也在传播这种疾病，好像一种难以理解的心理疾病代替了精神病。我不是说文明病就是焦虑，但它与焦虑有关；文明的发展在建立受治安、政治和社会安全力量保护的自由区域或至少文明生活区域的时候，对那些越来越不能对付心理问题产生的危险的人，对文明病却无能为力。

创造休闲，就是使每个人沉湎于虚荣的安逸感，沉湎于一种文明的懒散，最后，沉湎于自我空虚和无所事事。那喀索斯的错误并不遥远。

这些描述在我看来虽然过于简略，但都有一个目的：揭露追求健康和平衡的失败，因为这种追求基于对心理卫生的简单关心。一种没有**任务**要求的卫生，一种没有**责任**约束的对平衡的追求是没有内容的。如果人不参与集体的和个人的、普遍的和主体的活动，那么就不能消除那喀索斯的焦虑；神经官能症患者在战争期间的退缩行为表明，起源于孤独，自我关注，内向和逃避意识的疾病只有在归属的意识中，用乔塞亚·罗伊斯[3]的话来说，只有在为一种“事业”的牺牲精神中才能被治愈。黑格尔明确地把普遍和特殊，我们和我，人类世界的自在和这种意识（在黑格尔看来，它首先是不幸的意识）的自为的综合叫做“精神”。

我们能把我们提到的新层次叫做**历史**层次，因为在这个层次中，人是处在集体层次中的人的历史的主角——主使者和被动者。正是通过一种真正的飞跃——我们能把这种飞跃给予黑格尔主义和法国的唯

社会学论，——我们才能从关心心理卫生的问题转到群体、国家和阶级的命运。

但是，历史大团体的这种“真正精神”，这种“道德实质”（用黑格尔的话来说）不会受到焦虑，与这种“精神”（我们把我们的人性与之等同起来）相称的焦虑侵袭吗？在我们的时代所处的层次，我们的时代对一种特殊的焦虑，人们叫做历史的焦虑非常敏感。但是，在这里，重要的是信守我们的第一个准则：走向现代的焦虑，而不是离开现代的焦虑。

我从黑格尔哲学所开辟的在意识中的期望出发，走向现代的焦虑：没有一种哲学比黑格尔哲学更好地试图把悲剧和逻辑结合在一起；换句话说，没有一种哲学比黑格尔哲学更多地想通过调和克服对立，把所有无结果的否定转变成有结果的沉思。例如，黑格尔认为已经建立了一种比费希特的唯心主义更真实的唯心主义；任何唯心主义都承认思维和存在的同一性；黑格尔不仅想承认这种同一性，而且也想实际地建立这种同一性，因为自在和自为、存在和主体性在其中调和的绝对知识，处在历史的苦难实际被包含在内的一种过程的终点。黑格尔要遵守唯心主义的承诺，他的时代的精神必须比另一个时代的精神更接近绝对知识，他的时代的精神即使不呈现实在性，也必须呈现一种象征和迹象，总之，必须呈现历史的苦难使个体的我上升到这种精神的“现象”。不久以前，让·伊波利特[4]援引了黑格尔的给人以深刻印象的观点：在他的时代的精神和唯心主义提出的思维和存在的辩证综合之间有这种所谓的相似性[5]。

黑格尔的这种期望已经被实际的历史辜负了；他的唯心主义，他的绝对知识在我们看来是没有根据的，就像费希特的唯心主义在黑格尔看来是没有根据的，因为在我们自己的时代意识中，我们没有看到历史矛盾调和的迹象；我们的时代的精神并不是否定间接地促成意识分裂的实际缓和的标志。

在我看来，相对于唯心主义，特别是黑格尔的唯心主义提出的基本要求，现代的焦虑能被认识和理解：我们期望，可怕的历史是朝着更高层次的综合方向的理性诡诈。这就是说：正是在这一点上，焦虑从我们的期望中涌现；一种特殊的不安全与历史联系在一起，因为我们不能肯定历史能使理性与存在一致，能使逻辑与悲剧一致。焦虑显露出一种可怕的可能性：**实际的**历史是否没有意义？黑格尔的调和是否只不过是哲学家的一种虚构？预示威胁的虚无是一种在“精神”方面意义的虚无，是一种在被假定的意义之心中意义的虚无，这种被假定的意义应该把目的和任务给予心理卫生，应该治愈那喀索斯。

在我看来，当我们从唯心主义的需要出发，走向我们的时代的焦虑时，我们更有能力在当代的焦虑中区分真的和假的焦虑。

当代的情绪不加区分地包含最好的东西和最坏的东西；在很大程度上，面对历史的焦虑只不过是《二十世纪的小恐慌》。我把埃马纽埃尔·穆尼埃的这本小书当作最适合于把一种灾难文学的情绪影响限制在合理范围内的书籍之一；面对机器，面对经济计划化、充分就业、公共卫生和社会保障社会化的一种政策所要求的宏观管理手段而产生的不安，也许不比离开受保护的家庭环境和开始一种更广和更快的生活节奏的青少年的不安更有意义。手工业者和农民的旧习惯的恢复，

掌握我们自己的新发明的困难，也许只不过是表明人和环境之间的一种新平衡的适应障碍。工业和管理技术的知识无论如何是不可逆的，要做的事情不是呻吟和后悔，而是纠正和补救[6]。

然而，仅仅消除二十世纪的小恐慌是不够的，还需要考虑它传播的焦虑的真正部分。与前几代人相比，我们这一代人可能对历史发展的某种**含糊性**更敏感。历史焦虑的真理不是人类知识的衰退，而是人类知识的两重性，好像历史的诡诈在于同时产生肯定**和**否定，并由此用两者来取消我们的进步和衰退模式。

因此，能减轻人类劳动的技术本身产生了在福利和在劳动中这种难以理解的文明病，我们刚才看到，这种文明病把人引向心理的焦虑；但是，确切地说，这种含糊性在政治层面上尤其令人焦虑不安。自150年以来，出现了一种政治意识，它坚信政治手段有能力坚决地和合理地纠正以前夸张地被叫做自然规律的经济生活，有能力消除支配财富分配的暴力和不公正。但是，今天在亚洲，明天在非洲觉醒的这种政治意识一开始就是一种病态的和能产生新的暴力的意识。在这方面，集中营制度也许只不过是一种极权制度最野蛮的形式，它腐蚀了海外的新生民族主义和苏维埃社会主义，也腐蚀了以前的民主国家。现代国家的含糊性是十分明显的；我们的政治意识已经落入陷阱：为什么同一个国家既能在经济和社会方面是干涉主义者，又能维护人身保护权，思想自由和以前的自由主义争取到的犯错误权利？应当承认，政治经济学是一门比我们对作为政治的政治，对政治的结构，对热衷于权力的特殊激情的思考更先进的科学。因此，政治是当代历史的令人感到焦虑的含糊性的原因，局限于机器和技术的弊端的

人使我们迷失方向；他们责怪事物，责怪工具；他们没有看到当代历史的特殊疾病，这种疾病已经感染了构成权力和国家最高权力的人类活动[7]。这就是当代历史通过我们自己的政治意识显示出的焦虑。是我们自己，作为政治的人（homo politicus），造成了我们自己的历史的含糊性。因此，作为生命力的一种反应，我们在技术方面的乐观主义，用埃马纽埃尔·穆尼埃的话来说就是一种"悲观的乐观主义"。焦虑的范围因而扩大了：在生物的偶然性和心理的脆弱性之上，又增加了历史的含糊性；在死亡的可能性和异化的可能性之上，有增加了无意义的可能性；第三种威胁也反应在第二种和第一种威胁中：和平和文明病导致心理焦虑；战争和大规模的破坏无限地增加了死亡的原发性焦虑……

哪一种沉思的力量能面对第三种焦虑？把真的焦虑和假的焦虑区分开来，意识到在过程中的历史的含糊性，仍然是一种中立的、也许是轻蔑的态度，观察"世界过程"的旁观者的态度；看来，历史的含糊性应该成为我们的内在意志的一种形态。我认为，正是在这里，应该研究法国存在主义的真正治疗意义；法国存在主义并不是对荒谬的屈从，而是面对历史意义的不确定性的一种勇气。只有这种历史的勇气才能用承受焦虑和把焦虑完全整合到自由中的行动来消除焦虑。

因此，如果能把生活意志提高到集体和社会意志，提高到黑格尔意义上的"精神"，焦虑就能在初级阶段被超越；如果放弃绝对知识和接受历史命运的偶然性，焦虑就能在历史阶段被战胜。跨出这新的一步，就是一种自由哲学的任务。

如果我理解我是最初的“否定”，如果我承认我是世界的“否定”，我自己的经验的否定，我自己的行为的否定，我自己的行为由于习惯力量在我心中重建自在，我为什么要害怕历史的“否定”？人们知道，自由的**虚无**的主题是黑格尔关于“否定”的痛苦的主题的存在主义转换；当黑格尔从不幸的自我意识走向作为普遍和特殊的综合的精神时，我们却从一种历史哲学回到一种自由哲学。同时，焦虑没有被超越，否定没有被克服，但是，正如这种哲学所说的，否定被“接受”，也就是说，自由同时是焦虑和出现，失去根基、自我分离、无依靠和无保证的焦虑，**和**计划、未来的开放和历史处境的出现。

在这里，当人们歌颂自由的否定性的时候，没有理由问自由是否能在其真正的本质中被认识到；难道自由不是一种超存在，反而是存在的缺陷吗？我完全不想进行这种讨论。我仅仅想问：内在于选择的焦虑是不是焦虑的实质？一切选择的历史命运的焦虑是否没有隐瞒一种更基本的焦虑？当我说出两个引以为荣的词语：“做和叫别人做”的时候，我害怕没有权力，我害怕成为无能的牺牲品，成为魔力和诱惑的牺牲品，我既是始作俑者，也是受害者。在这里，沉思已深入到现实性倾向于掩盖的领域；焦虑可以追溯到古老的神话，古希腊的悲剧和希伯来语的《圣经》[8]。

这种焦虑，我们称之为犯罪的焦虑，不是由一种禁忌和一种有限的禁令界定的恐惧。正是当我超越传统戒律的道德范围，从道德公正的问题转到完美或无限圣洁的问题时，恐惧成了焦虑。法典已被超越，家庭责任和普通义务的保障也已被超越。我进入了悲剧的唱诗班

和以色列的先知预言的绝对危险区域[9]：我是“放荡的”自由，“没有希望的”自由。

更确切地说，焦虑的问题仅仅与放荡的和没有希望的自由的两个组成部分之一有关。第一个组成部分向过去看：我“早已”（immer schon）存在——堕落的自由，如果米用海德格尔在《存在与时间》的难以理解的章节关于Verfallen（消亡）的论述；正是因为向将来看的第二个组成部分，犯罪使人焦虑：我已经受到约束，我通过一种自由的和奴役的意向，开始和重新开始在世界上作恶。克尔恺郭尔在其著名的《焦虑的概念》中阐明了这个组成部分。临近犯罪的焦虑不是有罪的意识——作为道德痛苦，不是作为焦虑——而是可能有罪的意识；在犯罪中使人焦虑的东西是诱惑的眩昏。让·瓦尔[10]在其《克尔恺郭尔研究》中用谢林的话来解释这种焦虑：“恶不存在，但力求存在”。因此，和其他焦虑一样，这种焦虑围绕着可能事物：但是，一种可能事物再度影响了我作为自由的这种可能性。这种可能性将使我丧失自由的可能性。在那里，我们从中发现提高了一个层次的历史含糊性；事实上，克尔恺郭尔在犯罪的焦虑中看到了一种吸引和排斥的结合，他说，一种反感的同情或一种同情的反感；这种模棱两可是矛盾的情绪，这就是眩昏的模棱两可，诱惑的模棱两可。

这种焦虑也发现了虚无——或一些虚无。是哪一种虚无呢？在这里，我认为应该分析迷惑人的黑格尔的否定性——克尔恺郭尔正确地说：“黑格尔哲学的管家”——应该按照焦虑的脉络来分解它：这种虚无不是死亡，不是精神错乱，不是无意义，也不是构成自由的存在的积极否定，而是自由本身的虚荣，一种奴役的自由的虚无。

面对这种新的焦虑，沉思能有什么办法？首先，应该完全肯定，这种焦虑并没有超出一种可能沉思的范围；克尔恺郭尔的特殊体验能被最古老的哲学普遍化。柏拉图在《克拉底鲁篇》中提到，灵魂无法摆脱用运动的语言产生运动的错觉的诱惑；在《斐多篇》中，他进一步发现，之所以灵魂被“钉”在身体上，是因为灵魂变成了“自身的刽子手”；束缚欲望的灵魂第一次受到束缚：**“哲学已经注意到**这种令人惊讶的束缚，因为束缚是由欲望引起的，试图用锁链捆住被束缚者的人，可能就是被束缚者本人。”在柏罗丁那里，人们发现关于灵魂的迷恋和投入的出色论述，看来，灵魂从绝对的外面被投入，又产生向外和向下的冲动。

因此，在使特殊的体验普遍化的时候，沉思进行这种不断吸引我们的真实性的批判；沉思把各种不同的科学放入这种批判；我特别想到埃斯纳尔（Hesnard）博士在《充满错误的病态世界》[11]中对犯罪概念的批评：错误的体验已经被精神分析清除了；因为真正的犯罪发生在自我恐惧和自我惩罚之外，发生在神经官能症的冲动之外；真正的犯罪发生在康德叫做Willkür（任性），而不是叫做Freiheit（自由）的我们这方面，发生在意向和意志的“准则”界定的主观自由，我们今天所说的计划的中心。因此，精神分析关于犯罪的批判有助于把沉思中健康的焦虑和单纯的神经官能症的焦虑区分开来，神经官能症的焦虑把我们引向被焦虑的辩证法超越的一个层次。在这种科学的批判之上，应增加一种本义的存在主义的批判，它能区分真正的焦虑和对奴役的屈从——古典作家称之为**无耻**，萨特在《苍蝇》和其他作品中对此进行了谴责。

通过这种真实性的批判，焦虑进入其真理；焦虑完全有可能被思考；在卡尔·巴特和卡尔·雅斯贝斯非常欣赏的康德关于基本的恶的短文中，我发现了这种思考模式。我认为，在这篇短文中，康德思考克尔恺郭尔体验和感受到的东西；康德把克尔恺郭尔的焦虑上升到概念，能使我真正地谈论《焦虑的概念》。

在康德看来，思考基本的恶，就是思考一种自由意志的准则，自由意志的准则是在体验中和在历史中的所有坏准则的基础；这个基础（Grund）能使我在这里和那里认识经验的恶的各种不同形式（康德甚至说，这个基础能使坏行为变得可理解但是，这个基础在其起源方面是不可探索的（unerforschbar），他说，因为没有可理解的理由（kein begreiflicher Grund）断言一开始就会出现恶；这就是被思考的焦虑：坏行为的基础是没有基础的；我们可能会说，基础（Grund））是深渊（Abgrund）。康德本人认为，《圣经》中的堕落故事接近这种不可探索的东西；在这里，他已走在克尔恺郭尔前面，因为克尔恺郭尔强调开始和重新开始这种恶的事件的性质；因此，这种恶的事件的性质揭示了在《圣经》中和在柏拉图那里的堕落所具有的神话故事结构。

但是，沉思——我们在焦虑的前面阶段中提到的沉思——不局限于批判和思考焦虑；确切地说，康德的短文是人们所说的恢复性沉思模式。思考自由的基本的恶，就是深入到连续意向，深入到在自我的整体性中被时间分散的不连续选择；同时，我发现了也能产生更新的这种行为起源。所以，焦虑使我感到不确定，使我深入到我们称之为原始肯定的行为根源[12]。

这何以是可能的？康德在其著名短文中证明，自由意志和任性（Willkür）既是恶的倾向（Hang zum Bösen），也是善的目的（Bestimmung zum Guten）；我“生来有恶的倾向”和“善的目的”，路德说，既是罪恶，也是正义（simul peccator et justus）。我认为，这是后悔的体验，或如同康德所说的，新生的体验；焦虑重新获得了冲动。康德的哲学也许不知道作为一种新的创造和基督教徒称之为“赦罪”的神佑和恩惠，但是，反省的哲学家至少知道赠与和自由联系在一起的敏感点，这就是被焦虑剥夺的敏感点。

我们是否到达了目的？最后，我想简单地把焦虑的辩证法放回最后的焦虑的领域中；在那里，是死亡的生命焦虑，异化的心理焦虑，无意义的历史焦虑，甚至是选择和犯罪的存在主义焦虑；在这里，则是形而上学的焦虑，神秘地表现在上帝愤怒的主题中的焦虑：上帝有时不是恶意的吗？这种令人恐惧的可能性不是无益的：上帝的善良是最后获得的观念，上帝的善良仅仅在希望中，是所有苦难的终结（ἔσχατον）才是最后获得的观念。很多“信教者”过于轻率和过于随便地相信“好上帝”的善良。

我认为，造成这种焦虑的决定性体验是**真理苦难**的体验。希伯来人的信仰是在迁居他乡后产生的；《约伯记》是这种信仰的最高表达。约伯不能用惩罚来解释苦难：实际上，这就是无辜者（假设的无辜者；约伯是戏剧化的假设），屈从不幸的无辜者；约伯的朋友们是解释神正论的人物，他们试图要约伯承认不幸只不过是其罪恶的结果；但是，约伯不依从，他的抗议揭示了不可能与他的过错有联系的不幸的谜。因此，犯罪的焦虑不是最后的焦虑：我想清除我身上的

恶，把自己当作在世界上开始作恶的人，然而，这就是约伯，这就是真正的苦难；这就是人**遭受**的恶，作为不幸的恶。我们现代人也许是最接近我们的受苦难孩子的形象；孩子概括了注定与**罪**人的命运联系在一起的**牺牲者**的命运，如果不幸和过错没有任何联系和关系。在平静中的存在可能是**灾难**吗？

从焦虑等级的高处回到低处的这种焦虑，似乎在瞬间看到了焦虑的所有等级。

这种焦虑首先占有了它没有摆脱的、但它从上面接受的犯罪焦虑：古希腊悲剧的φόβρς（恐惧）源于人的犯罪的这种可怕预感，人的ὕβρις（暴力），同时这就是一位故意使人犯错误的上帝的恶意。古希腊的悲剧，至少埃斯基洛斯的悲剧，源于这两种焦虑的结合：恶的基础的焦虑和罪人的焦虑。

乍看起来，希伯来的思想与这种悲剧概念相去甚远。但是，混沌和原始厄运的可能性通过多种途径重新显现：先知们的上帝在摧毁一切的霹雳中，在历史的愤怒中提出其绝对的要求；上帝的神圣是一种可怕的神圣。耶和华也是冷酷无情的上帝；在堕落的故事中，蛇扮演了一个神秘的角色，它表明人不是绝对的恶人，人只不过是被引诱而成为恶人的；因此，在人之外，有一种犯错误的诱惑，人的错误源于其脆弱的感情和创造向他显现的混沌景象；如果“撒旦”先于“亚当”，“撒旦”何以是可能的？

恶的基础的焦虑也逐渐包含其他的焦虑：历史的无意义不是混沌的最明显标志吗？历史哲学在“否定”中看到了对新的综合的沉思；但是，历史哲学对在更广和更高的意义中可恢复的一切东西保持沉默；

历史哲学对没有用处的东西，对在历史的合理性看来纯粹是渣滓的东西——小人物和卑贱的执行者的痛苦，无前景和无目的生活的无意义——保持沉默；这种“否定”看来没有起到中介作用，形而上学的焦虑把否定性纳入其情绪。

最后，死亡的原发性焦虑重新出现在最后的焦虑中：基础的明显无意义的最显著标志是：人从事物得到意义，提出不明确的任务。这就是为什么《启示录》谈论死亡就像谈论需战胜的最后敌人。因此，在焦虑的所有形式之间有一种循环性或交换性，它使得最初的焦虑也是最后的焦虑。

沉思以什么代价成为可恢复的思考？也就是说，沉思何以战胜“恶意的上帝”的幻觉？我不想掩盖希望行为的理解所表示的飞跃。在我看来，只有希望能面对最后的焦虑；护教论和解释的神正论都不能代替希望。约伯最终不是通过一种解释，而是通过痛苦的沉思得到安慰，因为痛苦的沉思通向与活的上帝相遇。

因此，沉思不是在直觉中完成的；因为即使完全承受自己的痛苦和在痛苦中认识到自我完善的可能道路的意识，也仅仅隐约看到上帝的愤怒是在我们看来的上帝的爱的外表。意识之所以只能隐约看到这一点，是因为其他人的痛苦在意识看来仍然是“罪过之谜”。只有末世学的希望，而不是直觉，也不是知识，才能长远地迎接上帝的愤怒的幻觉结束。

但是，我们应该小心，我们不能炫耀这种行为，我们不能像看到悲剧电影的大团圆结局后那样满意地离开。显然，这种希望的行为把一种完美的存在给予“创造的悲歌”的开始和结束；但是，这种预感只

不过是我的形而上学感受的调节概念；它和预感到一种非理智东西的焦虑交织在一起。我不知道“这是善”——wie auch es sei das Leben，es ist gut（正如这是生活，这是善）——我没有看到它：我在黑暗中抱有希望。然而，我在希望中吗？这就是为什么尽管希望与焦虑正相反，我和我的绝望的朋友**没有**区别；**同他一样**，在“罪过之谜”前面，我哑口无言。

无任何东西比畏畏缩缩的希望更接近无意义的焦虑。

不过，这种微不足道的行为是在沉默中进行的，既隐藏在，也显现在其概括原始肯定的所有等级的能力中。正是通过这种概括能力，原始肯定显现在思考中，就像显现在一面破碎的镜子中；原始肯定在暗中再现被犯罪的焦虑抑制的内心冲动，重新理解面对历史含糊性的悲观的乐观主义，并且是心理能量本身，以及这种日常的和乏味的存在的单一的生活意志。

因此，作为沉思的沉思和通过完美存在的调节概念，希望进入沉思领域；但是，和绝对知识不同，原始肯定在暗中抱有希望，不进行使人消除疑虑的**扬弃**（Aufhebung）；它不“克服”，但是“面对”；它不“调和”，而是“安慰”；这就是为什么焦虑始终伴随着原始肯定，直到末日。

否定性和原始肯定

一个同样的问题贯穿我们的沉思过程。这个问题是什么？如果没有准备，很难把它陈述出来；因为不仅仅回答，而且问题本身也是在过程中被确定的。陈述造成这个问题的原因是容易的：清楚地认识我

对一些哲学的保留意见的要求，自黑格尔以来，这些哲学把否定当作沉思的动力，甚至把人的实在性与否定性等同起来；我以为，黑格尔象征着对以前所有哲学的一种决裂，一种变革，但是，有可能，也有必要恢复关于存在和生存的第一哲学，因为这种哲学非常重视否定哲学的产生。大致上，这就是本篇论文的主观动机。然而，这仍然不是一个真正的问题；如果撇开其研究方法，那么真正的问题可能是：在人的内心世界，即通过一种特殊的否定能力表现出来的这种存在的内心世界，存在是否先于虚无？以这种方式提出的问题看来是抽象的，因为它超越了它自己的形成的阶段；不过，人们将看到，这个问题支配一种哲学方式，一种"肯定"的方式，而不是一种"否定"的方式，也就是说，一种快乐的方式，而不是一种在焦虑中的方式[13]。

我们不打算详细讨论后一个问题——我们只能在对这个问题的回答中认识它——我们仅仅略提以下这个问题，我们主要讨论对问题的理解有帮助的东西。

应该从何处着手？应该从对人的实在性的沉思着手。我们试图从里面超越沉思行为，以便恢复以虚无和存在，以及思考形式的本体论条件。

但是，从沉思，从沉思行为着手意味着什么？确切地说，这意味着从行为和活动着手，在行为和活动中，我们**意识到和超越我们的有限性**；因此，这也意味着从有限性的**证明**和超越有限性的**运动**的联系着手。我们将在那里发现最基本的否定，取决于自反性的构成的否定；在我们看来，有限性的证明隐含在一种超越行为中，而超越行为则表现为否认（dé-négation）。

这个否定因素一旦被分离出来，本体论的问题就将被确定：否认证明了一种虚无，还是证明了其否定是表现和证明的特有方式的一种存在？

1.有限性和超越

我们应该确定这个初始命题：有限性的特殊体验一上来就表现为界限和界限的超越的相关体验。

人类存在的这种矛盾结构应该这样来描述，而不是分为两个结构；好像人们能在第一时间描述对在世界上的存在（例如，在知觉中或在情感性中），然后在第二时间超越这种在世界上的存在（例如，通过言语或意志）。存在行为一下子被具体化和超越它的具体化。

首先，我应该在我与我的身体，通过我的身体与世界形成的不寻常关系中，寻找有限性体验的中心。

我与我的身体，通过我的身体与世界的关系以哪些特征显示出有限？我相信人们立即会说：身体的中介作用就是有限的。真正地说，我的身体首先表现出来的东西，是对……的开放。在柏拉图谈论的牡蛎闭合之前，更不必说在俄耳甫斯墓穴闭合之前，它是开放的。有开放的各种方式：我在世界上缺少需要的开放；我发现自己暴露在外面，受到外面威胁，易受攻击的痛苦的开放；我得以接受他人的知觉的开放；缺少，易受攻击，接受，这就是不能相互归结和向世界开放的三种方式。然而，这不是全部：通过表达，我的身体把里面暴露在外面；作为在他人看来的形象，我的身体使我理解和看到诸意识的相互关系。最后，我的身体向我的意志提供一系列能力和技能，它们通

过习惯的学习发挥出来，受到情绪的刺激和鼓动：这些能力可使我通行世界，使我把握世界，向我展现世界的工具性。

因此，我首先发现的不是有限性，而是开放。开放的哪些特征能使开放成为有限的？这仅仅是在开放中对世界的依赖吗？这是缺乏……，遭受……，接受……，表达……，能够……的事实吗？康德似乎默认这一点，因为他认为我们其他人是有限的存在，是不提出产生其思想的实在性的存在，而是接受其思想的实在性的存在，与在创造的意义上有一种创造性直觉，不再有对象（Gegen-stand），但显现它所看到的东西（Ent-stand）的存在相反。不过，把世界当作我的存在的一种**界限**是很难的。在身体的中介作用中之所以有变动，是因为身体把我展现在世界面前；换句话说，身体是一种意向关系的工具，在这种意向关系中，世界不是我的存在的界限，而是我的存在的关联物。

在我看来，应该在开放本身中寻找把我的存在变成一种有限开放的附加特征；为了处在开放的形象中，应该分辨一种有限的本原，一种在开放中的关闭，也可以说，它就是有限性。

在我提出的五种开放的方式——缺乏，遭受，接受，表达，能够——中，知觉（接受）是最清楚的；我们将看到人们如何概括知觉。

知觉的特殊有限性联系于**视觉角度**的概念。值得注意的是，我首先**在**物体**那里**发现这种有限性；然后，我从物体回到作为视觉角度的有限中心的我。事实上，正是在物体那里，我意识到知觉的透视性质；物体是从某个角度被感知的；视觉本义上都是单侧的；人们知道被感知物的单侧性和时间性是如何联系在一起的；正是因为我每次都

从一个角度看物体，所以我应该展现轮廓的流动，在这种流动中，物体从这个角度，然后再从这个角度连续地呈现；因此，在过程中的知觉（不仅仅是知觉的感受性，而且也是作为感受性的感受性）不一致向我表明我的视觉角度的有限性；当我从被感知物回到感知——更确切地说，回到在感官中具体化的感知时——我对我的知觉形成了从某处产生的一种行为概念；这不是因为我的身体是其他位置中的一个位置；相反，我的身体是所有位置需参照的"这里"，相对于"这里"，所有其他位置都是"那里"。我始终从"这里"感知"那里"。感知的"这里"和被感知物的单侧性之间的这种相互关系构成了感受性的特殊有限性。因此，不仅创造性直觉的概念，而且与我的视觉角度相关或对立的其他视觉角度的概念，也能作为在无限和有限的对立中接受直觉概念的对等物；在这里，是有限界定了有限；我们将立即看到在哪一种条件下我能与另一个视觉角度形成对比。

如果我不能以某种方式避开我的视觉角度，我如何能把我的视觉角度当作在感知活动中的视觉角度？"以某种方式"就是问题的全部。我们顺便指出：把我的视觉角度理解为有限的，就是根据我凭空预料的其他可能的视觉角度来确定我的视觉角度。我对物体进行这种预料，我根据我看不见的，但我**知道**的物体的各个面来排列我看见的物体的这个面。因此，当我超越在物体本身中的物体的面时，我判断物体本身。这种超越，就是表示（Meinen）的意向。通过表示的意向，我迎向不从任何地方，也不从任何人那里被感知的意义。如果我现在发现表示（Meinen）是"说"的可能性，那么我不仅是目光，而且也是表示和说；因为只要我说话，我就谈论其各个面没有被感知和没有呈

现的物体。因此，有限的知觉意向每时每刻给予我被感知物的实体，呈现的实体。这种有限的知觉意向不是惟一的和没有内容的；它始终是充实的，处在是另一种目的或多或少完全充满的关系中，这种目的贯穿它和传递它，而言语最初与之联系在一起。无声的目光处在连接目光的意义的话语中；意义的这种可表达性，至少在意向中是此时此地的被感知物的知觉方面的连续超越。这种表示和感知、说和看的辩证法看来是绝对原始的，知觉现象学的计划最终是一种不能坚持下去的冒险计划，因为在这个计划中，说的时间被推迟，说和看的相互关系遭到了破坏。

换句话说，我完全是由我在世界上存在的地位确定的：我进入世界不是完全的，所以我保留了特殊和表示距离，以及说的起因，这个距离是对作为视觉角度的视觉角度的沉思的起因；在没有特殊位置的社会和几何空间中，正是这个距离能把作为绝对位置的我的"这里"变成相对于所有其他位置的一种任意位置。从此以后，我知道我是"这里"；我不仅仅是零点（Nullpunkt），而且也思考零点：我同时知道物体是从某个视觉角度呈现给我的，因为我对准在其方向中和在任何视觉角度之外的物体。

那么，是否能对有限性和超越之间的一般辩证法进行概括？能进行概括，如果人们能在身体中介作用的所有其他方面中发现视觉角度的等同物：缺乏，遭受，接受，表达，能够。需要的规定性和选择性明显的。我也接受由威胁确定的复合体，威胁显示出我的脆弱性的轮廓，把我的生命当作一种有方向的脆弱性。情感性大体上向我表明我如何"处在"世界上；这种"处在"（Befindlichkeit）每时每刻都是与明亮

相反的昏暗，这种明亮始于最初的鲜明知觉，更确切地，呈现的和开放的知觉。因此，这种"或好或坏的处在"方式给予知觉的视觉角度一种深度，这种深度就是存在的虚假深度，向身体本身无声的和不可言状的呈现；我的身体的"这里"由内在感情表现出来，在原地转动；这种"深刻的"感受性使身体让世界通过，让所有物体存在；身体不仅仅是中介，而且对本身来说也是直接的。身体不可能仅仅是中介，而且对本身来说也是直接的，这个事实就是身体的感情关闭。

我们在引起意志的所有能力中发现了这个关闭因素。一切能力都是一种能力和无能的复合体；习惯按照两种方式起作用；只有当习惯使能力成形和固定下来时，习惯才能唤起能力；拉韦松[14]的小书《论习惯》完全能作为我们思考对在开放中的关闭的材料；有形式的一种能力就是"我能"；可以说，在这个意义上，"我能"是"我想"的实际视觉角度。

最后，在性格的描述中，人们能概括关于视觉角度，关于身体对本身的感情直接性，关于"我能"的轮廓的描述；一种性格是一种有限的样式（一种刻板的性格）；性格是我的存在的有限开放，是我的确定的存在。但是，为了不把这种性格变成一种物体，不应该把性格和视觉角度或观看位置的概念分开；如果知觉是情感性和活动的阐明——因而也是缺乏、遭受和能够的阐明——那么视觉角度或观看位置的概念就能最好地解释性格的概念，因为它使我们想起有限性不是空间的终结，不是我的身体的轮廓，也不是它的结构，而是它的中介功能，内在于它的开放的界限，它的开放最初的狭隘。

但是，以上关于在感知活动中"视觉角度"的论述，经过适当的修改，也能用于我们的有限性的所有方面：我只能在"超越"这些方面的运动中体验到我的有限性。我能在不作评价，不赞同或不拒绝、不表态的情况下体验到人的某种需要，而不仅仅动物的某种需要吗？虽然我沉浸在痛苦中，但我也能在比我的身体更宝贵的财富，也许在最痛苦的时候能使我高兴的财富的范围内判断和估计痛苦。因此，我们根据需要和痛苦、欲望和恐惧的体验在意志行为中寻找我们的有限性的最初超越；为了评价而表态的行为显示大体上作为生命的看法，作为有限的生活意志的情感性。但是，我仅仅在说的意志和做的意志中才知道这一点。

我们的分析由此到达第一个层次：适用于人类存在的界限概念有双重意义；一方面，这个概念表示作为视觉角度的我的**有限存在**；另一方面，这个概念表示作为意义和意志的目的的我的**限制行为**；康德认为不是感受性限制理性，而是理性限制试图扩大自在之物的现象的感受性，差不多在这个意义上，我的限制行为揭示了我的有限存在。

2.作为否认的超越

在进行了这种事先的分析之后，就能提出问题：如果否定性联系于视觉角度通过表达意向的"超越"的变化，更一般地说，通过人的超越的有限性处境的变化，那么否定性的标志是什么？

让我们重新进行视觉角度的反省分析；在我们看来，我们的分析寓于形成强烈对比的表示和看的体验；我想象在视觉角度之外的物体，我把视觉角度理解为物体的阴影。

最初的否定性在哪里？在超越活动本身之中；我能**说**我超越我的视觉角度，但不能否定地表达我自己的思想：我作为超越不是我作为视觉角度之所是；以简略的和矛盾的形式说：我不是我之所是。但是，只有通过间接和反省的方式，我才能理解我的超越的这种基本表达方式：我在物体那里意识到构成我的超越的否定，正如我们在前面所说的，我在物体那里理解视觉角度和观看位置等表示什么意思；也正是在物体那里，物体的意义表现为或多或少被呈现的实体"充满"的"空虚的"意义和空虚的目的；因此，我在这种意义的空虚中发现最初的否定，就像胡塞尔在《逻辑研究》第一部分对它的描述：我不是根据我的视觉角度对准物体。值得注意的是，胡塞尔的重要著作不是始于物体的呈现，而是始于表示物体的能力：意义的充实是原则上不能被充满的充实，是荒谬的意义；我能产生荒谬的意义；这种惟一的能力证明我没有在充满的呈现的意向性中衰竭，我是双重的意向性：一方面是虚无的意向性，表示冲动和其不存在的情况下说的能力；另一方面是充满的意向性，接受欢迎和在其存在的情况下看的能力；我感谢胡塞尔，因为他的著作不是始于知觉现象学，而是始于意义现象学，其界限是荒谬的、不可能被充满的意义。

但是，胡塞尔没有从他的分析中为了一种否定的哲学得出结论。只有当人们根据对《精神现象学》的分析来考察《逻辑研究》的第一部分，才能得出结论；黑格尔列举的最初否定出现在确实性和真理的差异中；"这种情况的存在"仍然是最丰富的确实性和最贫困的真理；事实上，只要我能说出这种呈现给思维的完整性，无以复加的完整性，我首先应该全部取消自以为能在一个"这个"（ceci）中说出任何一

个“这个”的“这个”；事物的真理首先是“非这个”；正如自我概念的普遍性是“非这个人”。当胡塞尔区分对准和视觉，区分呈现和意义时，这种分析正好包含了胡塞尔的分析；因为黑格尔从对准的现象学描述中揭示了否定；因此，我们说，对准是非视觉；方向是非视觉角度。

让我们把我们刚才在物体那里发现的东西转到表示行为本身，正如我们在前面所说的，我们意识到指出了这种说法的意义：我作为超越不是我作为视觉角度之所是。

我们刚才关于内在于我的真理意向的视觉角度的否定的论述，更适用于我的生活意志的否认，因为我的生活意志属于我的狭义意志的构成。如果表态是评价，那么评价就是能拒绝；就是能在我的瞬间冲动性中，就像在我的绵延通过一种离奇的和可怕的沉淀过程产生的自我习惯中拒绝。因此，拒绝是意志的超越的战斗性灵魂。意志是意志的存在。

在道德方面发现意志的分枝是不难的：没有拒绝和不赞成的意志，拒绝和反抗是作为抗议的道德的最初出现；当苏格拉底的精灵接受判决的时候，它也保持沉默；只是为了反对，为了说不，它才显现出来。

如果没有意志的存在，也就没有意志：这也意味着当一种意志在这些物体上展开其计划的阴影时，价值空洞地表达物体所缺乏的东西；价值的“否定”分析出乎意料地联系于当康德把实践理性解释为我的欲望的界限时所表达的意思；现代人进行的价值的否定分析矛盾地联系于康德进行过的命令的否定分析；他们的动机是相同的：由于义

务超越欲望，评价超越生活意志，所以否定的特征内在于义务（或辩护）和价值（或缺乏）。

最后，能容易地证明，显示我超越我的有限性的所有特征的这种否定性方式如何支配我与他人关系的可能分析。只有当我想象由另一种并非呈现给我的存在所表示和充满的这种空虚的意义，我才能超越我的视觉角度，这个事实不会令人感到惊讶。限制我的视觉角度的另一个视觉角度的同情想象最初属于我的超越。事实上，我能在两种意义上说，我不能把我的视觉角度当作视觉角度，如果我不能想象另一种视觉角度的话，——我不能想象另一个视觉角度，如果我不离开我的视觉角度，如果我走向被思考的对象和没有看到表示它的空虚意向的话；这就是想象的和没有被感知的他人的视觉角度以另一种方式实现的另一个方面的知识。因此，我在想象中使自己离开另一个视觉角度的能力，认为我的视觉角度是有限的视觉角度的能力，是一种惟一的和相同的超越能力；只有当我主动地确定我的存在，他人才能限定我；我在想象中置身于我自己的限定中；从此以后，他人的统觉显示我的有限性来自外面，在其他东西中被超越；但是，在转向他人的一种同情想象的形式中，我的有限性只不过是与我的有限性有关的超越能力的一个方面。因此，他人的存在处境包含与我得以超越我的视觉角度的超越运动的否定性的同样迹象，并不令人感到惊奇：他人就是非我，正如普遍是“非这个”；这两种否定是相关的，也可以说，有共同的起源。

因为它们有共同的起源，所以它们有同样的外延：我的有限性的**所有**超越方式和伴随着它们的所有否定性方式，也影响他人想象的否

定迹象中有其两面性。我们在前面说，如果没有意志的存在，也就没有意志；在我的纯粹生活意志中，在价值的"缺乏"中，我们认识到意志的这种"空洞"；但是，价值的这种"缺乏"，内在于存在必然性的事实的否定，显然与作为我的所有入侵的否认的他人处境有关；用类似于康德的语言来说：只有通过他人的存在价值的想象，我才能离开我的目光和我的欲望的视觉角度，我才能用其他的价值对抗我的愿望；是他人的尊严限制了我像利用一种手段、一种商品或一种工具那样利用他人的意图；人道主义概念是我的欲求能力的否定，因为这个概念是"所有主观目的的最高限制性条件"[15]。我们认为，意志不是被包含在生活意志中，而是它包含了生活意志；通过限制我的欲求能力的他人的中介，这是可能的：我通过他人的视觉角度和价值观限制我自己，这种限制最初属于把我的超越置于我的有限性之上的否认能力。

我们的沉思把我们引向存在行为显现为虚无化行为的地方；但仅仅把我们引向这个地方，而不是更远的地方。有问题的是在虚无中使这些虚无化行为具体化的理由，正如萨特所说的，虚无是人类存在的"本体论特征"，即通过询问，怀疑，分心，焦虑，对他人发呆的目光予以发呆的回击显现出来的这种实在性。我不以为重新进行"否定"的著名分析是有用的；我打算从对知觉和意志的视觉角度的沉思出发。我试图以这种方式建立足以能重新考虑否定的基本问题的起点基础。

在这个基础上，我想描述**对沉思的沉思**，通过这种沉思，我们有可能在否认的中心恢复"原始肯定"，纳贝尔先生所说的通过否定显现的**原始肯定**。

3.作为否定之否定的超越

在我看来，这种恢复性沉思的第一个阶段在于证明否认不是一种单纯的否定，而是隐含了否定之否定。换句话说，否认的最初作用是使视觉角度本身**在其之前**显现为最初的否定；在回顾中，我发现最初作为否定的东西并不是相对于视觉角度的方向，不是相对于看说的，不是相对于生活意志的表态；它是视觉角度，它是观看位置，它是生活意志。当笛卡尔说，无限概念完全是确实的和完全等同于存在，与存在相比，有限是有缺陷的，他是有道理的。"我不能想象我不能用一个真正的观念，而只能用有限的否定来设想无限，正如我能用运动和光线的否定来理解静止和黑暗：因为我清楚地知道在无限的实体中比在有限的实体中有更多的现实事物，因此，我首先形成无限的概念，然后形成有限的概念，首先形成上帝的概念，然后形成我自己的概念。"

在这个具体的意义上，完整的沉思不仅仅包含不容置疑的生命存在的确实性，而且也包含生命存在的真理。在笛卡尔看来，生命存在意味着"我是一个不完善的、不完全的、依附于他人的物体，不断地趋于和向往比我本身更完美和更伟大的某种东西"。当胡塞尔谈论知觉的不一致，谈论一个阴影取代前一个阴影和作为意义的世界被毁灭的永久可能性时，也说了同样的东西。

如果人们能说明的话，这种先于思维和意志的否认的否定，这种有限性的否定表示什么?

当我说否定首先适合于有限性，并且仅仅作为否定之否定适合于思维和意志对有限性的超越时，我并不表明否定完全是在强烈的体验

中，在有限性的体验中产生的。也许，否定来自远处，来自客观性的领域；因为否定是一种言语，应该在言语中构成否定。

但是，在有限性的体验之前，还没有基本的否定，只有这个和这个的区分，也就是说，还没有否定，而只有他性（altérité）：这个不同于这个。至少应该承认，有限性的否定必须以在不同事物和其他事物中的**否定语言**的预先构成为前提。这种构成属于一种形式本体论，即属于“某种普遍的东西”的范畴；如果客观还没有形成，那么希望从存在中得出一切则是徒劳的。因此，我的论点是有限的：在超越的否认或否定之前，有作为有限性的否定的最初的否定；在最初的否定之前，有一种已经构成的否定的语言，但是，这种语言是他性（altérité）的语言。只有从客观转到存在，从来自形式本体论的“不”的运用转到**有限性的体验**，否定才能成为**否定的体验**。

因此，我们需要想到否定的语言是如何在区分的活动中被构成的。这种活动是关系的最初构成；但是，应该在知觉方面，在与呈现的知觉交织在一起的表示行为中，寻找这种构成的最初表达形式。

事实上，仅仅在有不同事物的地方，才有被感知物；让我们仅仅举出不同事物的一些最初形式：在空间中，在形式和内容之间的对立，（声音、颜色、味道的）性质对比，出现和消失。但是，如果不求助于否定，我就不能说出不同的事物：这个不是那个。必须看到，随着人们从形式上升到具有永久属性和偶性的物体，然后上升到力量和力量的恒定关系，上升到作为有机个体的生物和心理现象，构成一切范畴和我们看到在知觉中出现的这种否定如何变得越来越复杂。我们看到，从不同事物和不同形式到力量和不同个体的系列就是这样构

成的。关于构成客观性的否定的连续层次的研究属于一种经验逻辑。在这里，我们不对这种研究感兴趣。否定在不同事物的产生有待进一步分析。

看来，构成否定的这种作用不应该不适时地介入焦虑、死亡和斗争的悲剧。在这种否定中，没有悲剧的东西；事实上，从《精神现象学》的第一部分到第二部分，从意识通过同样的否定性的作用到自我意识的转变，是一种仅仅靠世俗化的神学支撑的假象，在世俗化的神学看来，所有否定都来自自我限定，自我否定，自我确定以便克服在其他东西的思想中其否定的绝对存在。如果我们想避免否定的偶然因素，那么就应该回到柏拉图，回到把非存在归结为其他东西的《智者篇》的论点。在这方面，哲学的节制是在从他性（altérité）到否定的相反还原中的酒醉（ébriété）。[16]

否定如何到达有限性的体验？如果否定来自他性（altérité），来自区别，正如被感知物的构成所表明的，来自有生命的个体性，来自特殊的心灵，那么否定如何进入有限性体验的深处，成为有限性特有的语言和表面看来的故土？

为什么需要否定地被认为是惟一的：我没有需要吗？为什么充满后悔的过去是用“不再”来表示的，以期待为借口的将来是用“还没有”来表示的？为什么死亡被预感为我的存在的“无”？人们清楚地知道“不再”这个词是如何借自客观体验的领域的，在那里，这个词表示与另一种出现相关的消逝；但是，为了表达死亡，需要**感情的中介**：对消逝的事物的失望，对不可替代的存在的消逝的伤心；我使他人的消逝转向我自己；在这种提前的将来中，在他人看来我是消逝的存在；因

此，在不断的变化中，从失踪到消逝，从消逝到死亡，事物的"不再"与某个人的死亡联系在一起，最终与我将来的死亡联系在一起。因此，应当承认，某些感情和否定有相似性；例如，对死亡的焦虑在言语的否定结构中可以被看到；这种联系相当紧密，以致死亡的感情夸大了所有的否定，就像人们经常在黑格尔那里看到的，存在的悲剧重新出现在形象和形式，以及范畴的辩证法中，因为在黑格尔那里，否定被叫做规定性的死亡。

客观和存在的根本性区分使这种混淆成为过时；至少，这种区分表明了其不可避免的产生：事实上，有限性的否定来自关系和感情之间，即不同事物和其他事物的范畴和某些感情之间的一种联系。正是通过这些感情，有限性像一种创伤那样受到痛苦，不再仅仅被理解为视觉角度的限制，或用在第一部分中的一个词语来说，不再仅仅被理解为内在于我们向世界开放的关闭。

因此，我们回过来讨论这些感情，我们已经说过，它们和否定有相似性：需要的缺乏，后悔，焦急，焦虑；看来，人们不能走得更远；由于逆退式分析的后遗影响，应当承认，围绕其他事物和他性（a ltérité）的概念提到的和制定的否定在某些主观的"格调"中**展现了**否定；斯宾诺莎把这种比言语更基本的否定叫做"悲伤"。他说："我把悲伤理解为灵魂得以通向最低程度的完善的一种情感。"**存在的衰退**影响到灵魂为延续其存在所作的努力本身，一种被叫做原始的情感。

因此，我最终对独立性或偶然性的缺乏形成了概念，这种缺乏可能是我的有限存在的本体论特征；这也是我从物体的领域借用的一个概念，以便我在已被理解的规定性的范畴中区分必然性和非必然性；

我重新采用这个概念，用之于我的存在的潜在动摇，用之于来自出生和死亡，需要和遗忘，衰老和无意识的沉思的眩昏。我并非是必然的，我也许没有存在过，我也许不再存在。我是有生命的存在的非必然性。

因此，由于这种原始否定，我现在需要偶然性或非独立性，超越的行为是第二个否定。否认（dénégation）是否定之否定。更确切地说，相对于有限性的否定来说，针对在有限的视觉角度以外的方向的思想，针对在意志的视觉角度以外的有效性的表态处在一种特殊的关系中，这种关系可以在下列表达方式中得到陈述：我思，我能，**不管**我的有限性。在我看来，“**不管**……”是作为超越的否定和作为有限性的否定之间，否认和取消之间的最具体关系。

我们从以上的分析中得到了什么？我们得到的是：我们关于方向和视觉角度，意志和生活意志的思考所阐明的否定不是一种直接的否定，而是一种否定之否定。正如柏格森所说的，**有可能**从中发现在抵抗阻力时恢复的一种肯定。

4.否认和肯定

现在的反省分析的任务是证明拒绝、指责、异议、询问和怀疑的灵魂在根本上是肯定；否认只不过是一种更原始的肯定的反面，也可以说，只不过是行为的一半。

断言人的超越是最初的否定，就是允许从虚无化转到虚无。在这里，应该对这种转变提出质疑。然而，萨特的整个哲学就基于把前面

的分析只能使我们冠以"虚无化行为"[17]名称的东西叫做"虚无"的理由。

萨特反对黑格尔的依据是：存在和虚无在逻辑上不是同时发生的，没有从一个到另一个的转变；存在不转到虚无，虚无不转到存在；存在就是存在，否定不影响存在，因为否定是为了思考非存在。因此，完全的和完整的存在实证性是不容置疑的。如果人们想阐明"否定的起源"，那么虚无必然会"在存在的内部，在存在的中心，像一条虫子那样"出现。换句话说，虚无应该"以某种方式产生，在存在的中心产生"；事实上，如果存在排斥虚无，与虚无没有任何关系，那么必定有一种其本质在于"取消虚无，以它的存在支持虚无，以它的存在本身持久地支撑虚无的存在，这种虚无得以到达物体的存在"。萨特重新采用海德格尔熟知的一个词语，称之为："一种在其存在中的存在，问题在于其存在的虚无"。

我们清楚地理解萨特从他的分析中期待的东西：萨特认为，不仅所有的虚无化行为需要在存在中的一种基础，而且"一种符合要求的存在的本体论特征"也需要这个基础。总之，一种**虚无**，不仅仅一种**虚无化行为**。问题在于：萨特以十分娴熟的技巧——从询问、怀疑、分心和焦虑，直至对他人发呆的目光予以发呆的回击——描述的许多虚无化行为是否假定了这种存在的虚无具有本体论的特征？

萨特试图把这种虚无，虚无化行为的原因放在自由中："人的实在性产生一种使之孤立的虚无的可能性，在斯多葛主义者之后，笛卡尔称之为自由。"

萨特在这里暗示什么？他暗示笛卡尔本人在怀疑和自由之间建立的联系。显然，萨特没有注意到，在笛卡尔那里，怀疑到达的自由只不过是“最低级的自由”，他称之为冷漠的自由。不管怎样，萨特在这种怀疑的自由中发现了斯多葛主义的l'ἐποχή（悬置）——使智者的灵魂摆脱其激情涌动的判断“悬置”——的回忆，以及胡塞尔的l'ἐποχή（悬置）的预兆。通过悬置，沉思的我摆脱一切原有的东西，一切现成的东西。在真正的人类行为中，萨特发现了这种脱离、摆脱和解脱的行为，这种“虚无化的后退”；他重新进行以前关于想象的分析：想象为了不存在和非实在事物使实在事物虚无化；他重新解释时间，以便在过去和现在之间发现本身不是障碍，而是真正虚无的一种裂缝；确切地说，这个虚无就是我的自由；这意味着在我的过去中无任何东西强迫我，也无任何东西证实我：“自由，就是把过去置之度外和产生自己的虚无的人类存在”。

他以这种方式把所有的虚无化行为集中在作为自由的虚无上，并在焦虑中意识到作为自由的自己的过去是虚无：“以虚无的方式意识到自己的过去，就是我们所说的焦虑”。人们知道赌徒的真实心态，承诺不再赌博的赌徒只要来到牌桌前，就把过去的决定置之度外；无任何东西能阻止他赌博，这就是他的自由；这种虚无使他感到焦虑；这样，对虚无的意识来说，焦虑恢复自由，克尔恺郭尔把这种焦虑和失误联系在一起，海德格尔则在作为存在的存在道路上发现了这种焦虑。

最后，虚无的概念阐明了本质先于存在的著名论点；如果我的本质是我“曾经”之所是——根据黑格尔的表达方式“Wesen ist，was gew

esen ist”（本质是曾经之所是）的不规范翻译，那么使自由与一切过去、一切经验分离的虚无也就是把存在置于一切本质之外的虚无本质就是人的实在性把本身理解为曾经之所是”，焦虑是“自我的理解，因为存在着摆脱本质的永恒方式”。

我们不需要用思辨的论证来反对萨特，如果可能的话，最好进行描述——即使我们会问哪些先决条件将影响描述，阻止描述得出在我们看来的真正意义。

我提出的问题是：一种拒绝是它自己的起源吗？一种否定能从本身开始吗？我将在两个方面进行描述：决定与在决定后面的动机的关系，在决定之前的计划的形成。

让我们考察这种“**虚无**”，它表示我承担或解除责任、寻找理由和借口的动机的缺乏。这种“虚无”始终能被认识到：古典主义者把它引入动机的定义本身，他们认为动机是**并非必然**的倾向。这表示什么意思？在我看来，这并不是表示决定“离开”动机过程；我从来没有发现与意识的所有激励和要求断绝关系的行为；之所以我与一类动机的激励力量断绝关系，仅仅是因为我接受其他动机；决定和动机的关系不是断绝的关系，而是支撑的关系；这种关系之所以在这里断绝，是因为它在那里得到支撑；决定始终是有原因的决定。因此，**拒绝**的概念不是造成动机缺乏的“虚无”的关键。那么，什么是虚无？只有当我把我的动机投射在事物的基础上，用事物的语言，也就是用物理因果关系的语言来解释它们，这种**虚无**才能显现出来；所以我说：动机不是原因。但是，虚无不处在动机和决定之间的我的行为中，而是处在原因和动机之间的我的沉思中。动机在事物的因果关系上凸现出来，但

决定不能离开心理动机；当我坚持自由的否定面时，我只是想表明自我决定是通过动机的决定，而**不是**通过原因的决定；这就是"并非必然的倾向"的意义；否定仅仅在定义中，而不是在行为中。

人们可能会提出异议，认为真正的决定不是建立在某种基础上的，相反，真正的决定是行为产生的，是使已知的过去"虚无化"的新事物。因此，人们试图作出本义的破坏性决定，也可以说，反抗的决定，典型的决定，标准的决定。如果我们承认这一点，那么我们就会问：在何种条件下我们能取消我们的已知过去。

我们举一个极端的例子，观点改变的例子。在我的朋友们看来，观点的改变具有**否认**到目前为止我相信的一切东西的形式。在何种条件下，我对以前的信念和支撑这些信念的理由的否定在我看来是否认，是**改变自己观点**的行为，而不是**否定**自己观点的行为？之所以我不想否定自己的观点，是因为我的决定不是对我的过去的普遍虚无化；人们能想象的观点彻底改变之所以能使死的过去虚无化，只是为了"危机"显现的活的过去能出现在观点改变的后面；新事物如同一种我的过去的形状变化起作用，把内容变成形式，把形式变成内容；之所以我否定我自己的一部分，只是因为我承受我自己的另一部分。"承受"这个词并非与存在主义的词汇没有关系；它表明肯定的力量回到一种否定的哲学中；按照这个假定，我通过最基本的存在"危机"继续前进；观点的改变不是一种取消的意识；更确切地说，我意识到我释放了在我身上被压抑、被拒绝和被抑制的东西；我仅仅否定障碍，否认否定；因此，依靠比我的所有拒绝更深刻的否定，我认为我改变了观点，形成我自己的一种更好的结果，一种更充分的肯定结果。

我们刚才关于否认与过去的关系的论述使我们转到将来和考虑作为计划的决定。正是在这里，否定在自由中的优先获得了其所有力量。什么是一个计划？计划不是事物所**缺少**的一个事件吗？作为计划的存在，按照萨特的撞击比喻，我不就是在事物的充盈中进行降压！价值不就是这种缺乏，这个洞我在自己面前挖的吗？我挖洞是用行为来填满它，人们会说我填满了一个愿望，人们完成一个计划，这是从兑现一个诺言的意义上来说的。

不管计划有否定的意义，不管价值是直接材料（donné）所缺少的东西，这都是不容置疑的。萨特的分析所需要的不是一种反驳，而是一种在超越分析时为其说明理由的批判。

在我看来，有可能证明存在的肯定被包含在一种价值得以出现在世界中的对实在事物的怀疑中。在我看来，人们通过分析表面上"虚无化的"、但能提高价值的态度，如愤怒，抗议，指责和反抗来证明这一点。

什么是反抗？反抗就是说**不**：我不能再容忍下去了，我不能再忍受下去了。但是，反抗主人的奴隶不仅否定主人，而且也肯定自己是有理由的；对此，加缪（Camus）说得非常正确，虽然他没有意识到其中的所有形而上学意义："在驱逐入侵者的同时，在一切反抗中都有一种人对自己的某个部分完全的和暂时的认同。"他又补充说："价值不会导致反抗，但一切反抗运动暗中都援引一种价值。"认同和援引是非常肯定的词语。因为奴隶在主人面前提高自己的这个部分在世界上没有位置，人们能说认同的对象是不存在的东西吗？这个部分在直接材料（donné）中和在存在中没有位置，但是，引起反抗的认同是在

存在-直接材料之外的“我在”的证明，“我在”完全等同于“我希望”。认同直接通向存在-价值，直接通向尊严，它不仅是在世界上的不在，而且也是存在的紧张；“他人所是”的愿望仅仅缩略在“有待于做的东西”中；因此，价值的“有待于做”和他人存在的“所是”严格地说是相互的。

在我看来，如果价值是与我的存在关联的他人存在的积极态度，那么我们就不再把价值当作一种纯粹的缺乏。通过价值，我在他人中超越自己。为了我们也能存在，为了我不仅是一种生活意志，而且也是一种存在-价值，我接受他人存在。因此，我不认为价值是缺乏，而是认为不能忍受的处境如丑闻、价值的缺乏、价值的缺失。是事物没有价值，不是价值几乎不存在。

以上的讨论并不是无益的：之所以存在主义特别重视拒绝、藐视、摆脱直接材料、解脱的重要性，是因为一方面，**直接材料的虚无化**的重要性始终被**消灭他人**的犯罪意图掩盖；但是，哲学沉思在愤怒后面发现了肯定的核心，在暗中的杀人意图后面发现了宽宏，从而起到净化的作用；另一方面，作为尊重的灵魂，**他人的存在-价值**的重要性始终被一种把肯定隐藏在正式抽象的外衣（正义，自由……）下的欺骗倾向掩盖。但是，通过存在的存在态度，作为我的完整存在的条件的他人存在的态度，并没有强迫我接受一种本质的哲学，而是把我引向一种存在行为的哲学。存在主义的错觉是双重的：它混淆了否认和把否认放在否定中的感情，它认为虚无-自由的另一种选择是固化在本质中的存在。

在我们对肯定的恢复性沉思的这个阶段，在虚无化的沉思之内，我们作一个总结。我们首先说：意识的否认能力是二次否定，是否定之否定；有限性的虚无是一次虚无。因此，这种分析开辟了在否认中发现一种肯定的**可能性**。然后，我们说：**事实上**，人们始终能发现隐含在意识的最有力否定中的一种肯定：与过去的断绝，通过反抗进入将来。应该走得更远吗？人们能证明否定**必然**从属于肯定吗？换句话说，肯定有基础的价值吗？

5.“原始”肯定

因此，重要的是肯定的**原始**性。在我看来，之所以这条道经常遇到障碍，是因为人们一开始就对存在形成了一种局限的和贫乏的概念，把存在归结为**事物**、最初的直接材料，或**本质**的状态。本质大致上等同于某种不变的和没有关系的范型，被当作柏拉图在《智者篇》中与之争辩的“形式之友”所解释的柏拉图的**理念**。在萨特那里，这一点是明确的：他的自在存在概念是他的虚无概念的陪衬物，是非常贫乏的并且已经被物化；从这个时候起，人的实在性本身的虚无不是存在的虚无，而是物化的虚无，物化借助于矿物的下沉和沉淀入侵我的身体，入侵我的过去；之所以萨特能在现实的虚无中进行虚无行为的具体化，是因为他事先把存在放在直接材料，以及在我之外和在我之中的物质世界上；从此以后，他证明的一切东西，就是为了自由的存在应该在不存在的东西中形成；不存在的东西不是非存在（nothing is not not-being）；在这里，按照我的看法，他的哲学，他的虚无哲学的难点是一种贫乏的存在哲学的结果；尤其是他的价值理论受到这种

贫乏的存在概念的影响；如果存在是最初的直接材料，那么贯穿直接材料和把存在的必然性引入存在的价值，只能是缺陷和缺乏；在最高的肯定中建立虚无化行为的可能性都已被排除，否则就会重新回到最初的胶合；存在不再可能是依靠，而是陷阱；存在是胶，而不是冲动和基础；价值应该从它的要求中得到它的存在，而不是从它的存在中得到它的要求，惟一要做的是相信自由的虚无，以使价值作为价值存在。“只是因为承认价值是价值”，“作为价值得以存在的存在，我是无法解释的”，我的自由的焦虑在于“没有价值基础的基础“。

从此以后，难道不应该在相反的方向进行探讨？我们不提前停止使用我们的存在概念，我们不根据完全建立在事物模式基础上的自在概念停止使用我们的存在概念，我们宁愿问存在之所是，以便存在成为否认、怀疑、反抗、询问和争议的灵魂。

对否定的沉思的用处不是建立一种虚无的哲学，而是把我们的存在概念放到事物的现象学或本质的形而上学中，直至这种存在的行为。关于存在的行为，人们能不加区别地说它是没有本质的，或者它的本质就是存在。但是，这种肯定是一种**必然的**肯定吗？

哲学在苏格拉底之前的古希腊哲学家那里诞生，他们的巨大发现是：“**思维**”就是思维存在，思维**存在**就是思维我们能提出和取消，我们能相信和怀疑的一切东西的l’ἀρχή（本原，在开始和基础的双重意义上）。如果我们相信这些古希腊哲学家言行录，那么第一个看到的应是阿那克西曼德。亚里士多德（看来他手头有苏格拉底之前的古希腊哲学家著作的集子）说：“事实上，一切东西要么是本原，要么来自本原；不过，没有无限的本原；事实上，这就是它的界限。”又说：

“它没有本原，看来，它是其他东西的本原，包含和支配所有其他东西。”（《物理学》第三卷，213b，参见Diels，《苏格拉底之前的古希腊哲学家》，残篇A9，A15）能使其他东西开始、但本身没有开始的某种东西的概念终止了在神话中诸神世代绵延的无限倒退。同时，在这个哲学古词中，人们能发现对我们的沉思来说具有决定性意义的两个特征。首先，人们相信l’ἀρχή（本原）就是κοσμός（秩序）和δική（正义）；事实上，这个本原是物理、伦理和政治的可理解性的共同根源。之所以我们认为在现实事物和理想事物之间，事实和价值之间有一种混淆，是因为我们相信本体论是在直接材料意义上的存在和在价值意义上的存在的共同根源，否则，本体论将一分为二。对我们具有重要性的第二个特征是，对l’ἀρχή（本原）的沉思把否定建立在肯定的基础上。阿那克西曼德说，本原不包含在本原之后产生的东西的规定性；本原是非这个，非那个，因为本原确实存在；因此，苏格拉底之前的古希腊哲学家的本原是ἄπειρον（无限，未确定，**非本质的**）；否定的运动暗中由本原的承认推动。色诺芬第一个从中得出了对人神同形说的批判；在我们看来，上帝不再是牛或人；上帝可能是本质或价值；批判是相同的。

存在和存在的思维的固定旋律从古希腊人一直传到我们，比学派之间的差异更基本。巴曼尼得斯领悟了在自然领域中的“存在”，女神在其旅行结束时，在白天和黑夜的大门边向他揭示了存在，并不重要；柏拉图把在已知的存在理念产生的东西叫做善，并不重要；亚里士多德把“作为存在的存在”叫做善，并不重要。他们都至少用他们叫做νοεῖν（思维）或φρονεῖν（沉思）的活动来定义人；在他们看来，存

在的肯定以人的存在为基础，并终结了巴曼尼得斯叫做“迷路”，即在错误那里迷路的条件的东西。

但是，我不能刨根**问**底，提出起源之起源的问题吗？这种惟一的可能性不是证明人能刨根问底，能怀疑存在的本原的观点和使之虚无化吗？柏罗丁知道这种眩晕，并证明它是幻觉：我们会问，什么是本原的本原？这个问题不是一个没有答案的问题，它不是一个绝对的问题。本原的概念是本原的起源问题的消失。在讨论“大一”的自由的《九章集》第六章第八篇文章中，就像比他早八个世纪的阿那克西曼德，柏罗丁说：“追寻本原的原因，就是寻找其另一个本原；但是，普遍的本原不是本原”；然后，他试图找出问题的原因，他在空间化的错觉中看到了问题的原因，这种错觉使存在出现在他想填满的一个以前的洞中；一个陌生人在他一开始不在的时候突然来访，提出了其起源的无意义问题（《九章集》，第六章，8，11）。因此，哲学表现为一种思维，旨在取消存在的悖谬的原因。

也许，康德的最大功绩是证明思维是绝对存在的思维，因为思维是所有通过对象的思维，所有现象的和由感觉的要求引起的思维的**界限**（Grenze）。因此，康德重新回到阿那克西曼德的直觉：存在一开始就是辩证的：限定的和未限定的。他用这种辩证的结构取消了存在的起源的问题，建立了对所有其他东西提问的可能性。

如果事情是这样，那么我们就能考察我们从最终和最初行为开始的道路。在我看来，惟有没有陷入本质的形而上学、也没有陷入物体的现象学的一种存在哲学，才能同时用否定性来**解释**和**限制**人的实在性的约定。

一方面，原始肯定应该通过否定性得到恢复，因为我的具体化在整体上起着活塞的作用；我的具体化是掩盖基础的愿望；仅仅是愿望，不是失误。具体化的意义仍然是模糊的：一方面，我的身体整个地向世界，向现实开放；但与此同时，我的身体建议我用我的存在，用我在世界上的存在来界定我自己；我的身体使我向直接材料开放，也对我隐瞒起源的思维。这就是康德所说的感觉的"非分要求"（Anmassung）。因此，由于我的实际失误，原始肯定一开始就已经消逝。这就是海德格尔有力地证明的一点：掩盖非真理是真理的本质的一部分。这就是为什么否定是通向基础的特有道路；这就是为什么需要这种复杂的接近过程：发现在视觉角度的超越中的人的超越，在超越中的否定性；然后，发现在这种否定性中的双重否定，作为最初否定的视觉角度的二次否定；然后，发现在这种否定之否定中的原始肯定。

但是，能解释一种否定性的哲学的恢复性沉思也指出了这种哲学的界限：被存在问题掩盖和取消的特性使我**必须**通过虚无化才能摆脱此在（étant），也使我**能**发现在存在中**没有**其基础的人的否定。断章取义的哲学仍然是可能的。这种断章取义的哲学就是虚无的哲学；然而，它只不过是在此在（étant）和存在之间的过渡哲学。萨特的所有表达方式——摆脱，脱离，离开，虚无化的后退——有力地表明了这种过渡哲学；虚无化表示整体行为的阴暗面，另一半光明面还没有显露出来；这就是为什么诸如"是它自己的虚无"的表达方式最终说来没有任何意义。当柏罗丁描述被身体的诱惑力迷住的灵魂时，当柏罗丁描述在歌颂英雄的格言——τὰ ἄλλα πάντα ἀφες（取消其他一切东西）——中"大一"的来临时，他表面上使用同样的"虚无化"的语言；但是，

同样的词语发出不同的声音，因为它们处在肯定的运动中（《九章集》，第六章，8，21）。

也许，自黑格尔以来，否定性的哲学的功绩是使我们回到应摆脱事物和本质的一种存在哲学的道路上。所有的经典哲学在不同程度上都是形式的哲学，不管是作为理念的形式，还是作为实体和本质的形式。否定的作用是使存在哲学变得困难，正如柏拉图第一个在《智者篇》中认识到的："存在和非存在同样使我们感到困惑"。在否定和否定体验的影响下，我们必须重新建立一种存在概念，存在是**行为**，而不是**形式**，有生命力的肯定是存在和使其他东西存在的能力。

最后，我们让柏拉图来说话。在《智者篇》中，他通过陌生人的嘴说："天啊！为什么我们很容易相信运动、生命、灵魂和思维在普遍的存在之内没有位置？为什么我们很容易相信存在没有生命，没有思维，庄严而神圣，没有智慧，固定在那里，不能移动？——陌生人，我们暂且承认这种令人惊讶的学说。"

---

[1]以色列的先知，在《旧约全书》的十二小先知书中有《阿摩司书》，《何西阿书》和《以赛亚书》。——译者

[2]指里尔克在1910年出版的他的著作《马尔特·劳里茨·布里格记事》（Les Cahiers de Malte Laurids Brigge）一书。——译者

[3]乔塞亚·罗伊斯（Josiah Royce，1855—1916），美国思想家和哲学家。——译者

[4]让·伊波利特（Jean Hyppolite，1907—1968），法国哲学家，他是法国重新探讨黑格尔学说的主要发起人。——译者

[5]《黑格尔〈精神现象学〉的起源和结构》，第42—48页。

[6]在这方面，为纠正分得很细的劳动分工的缺陷，劳动社会心理学的研究的用处超过灾难文学一千倍。这些研究之所以有用处，是因为它们首先认为人类劳动有整体方向，主张从里面改善人类劳动，而不是从外面批判人类劳动。

[7]我们清楚地认识到，原子能的问题是一个政治问题，而不是一个技术问题：问题在于是否知道大国继续在秘密地生产原子能，使科学劳动屈从和服从于其战略意图，或者一些大国是否能及时把这种权力移交给一个公开的和和平的国际法庭。我们进入原子时代的恐惧主要不是物理的，也不是技术的，最终说来，是政治的。在世界毁灭的恐惧后面，在造成可怕结果的能量的恐惧后面，隐藏着对掌握这种能量秘密的国家政权、意志和权力的恐惧。由于权力机构改变了集体生产的意义和用途，并对我们隐瞒我们死亡的秘密，每个人都感到被集体的生产方式剥夺了。因此，原子威胁成了国家的自然象征，因为我们不再承认国家代表我们自己的政治存在；原子威胁就是我们的政治意识，在敌对的和致命的力量中被异化的政治意识。

[8]《悲剧的犯罪和〈圣经〉的犯罪》，见《宗教历史和哲学杂志》，1954年。

[9]当以赛亚看见圣殿时，大声喊叫：“祸哉，我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中。又因我眼见大君王万军之耶和华。”《旧约·以赛亚书》第六章，第5节。

[10]让·瓦尔（Jean Wahl，1888—1974），法国哲学家，是存在哲学史的主要研究者之一。《克尔恺郭尔研究》是其1938年的作品，1950年出版《存在主义史纲要》。——译者

[11]见"无罪恶的道德"或无道德主义的罪恶，《精神》杂志，1954年9月。

[12]我再一次对让·纳贝尔先生的《伦理学纲要》表达我的感激之情，这部著作从恶的思考着手。

[13]在考察否定的这个基本理由上，还应该增加：是否有其在肯定中的基础不能被理解的一种否定，一种恶？这种否定是否影响了否定的哲学，使之成为原始的哲学？但是，这个问题应该被悬置，以便更好地讨论在本文中提出的问题。

[14]拉韦松（Ravaisson，Félix Lacher 1813—1900），法国哲学家，其《论习惯》（L'Habitude）出版于1839年。——译者

[15]康德，《道德的形而上学基础》第二节。

[16]在《哲学和本体论》（《精神》杂志，1955年8月）中，我已经提到他性先于否定（按照柏拉图的方式）或否定先于他性（按照黑格尔的方式）的问题。

[17]参见让-保尔·萨特，《存在与虚无》，巴黎，1948年。

论文来源注释

《Objectivité et subjectivité en histoire）（历史的客观性和主观性）est le texte d’une communication aux *Journées pédagogiques de coordination entre l’enseignement de la philosophie et celui de l’histoire*（Sèvres，Centre International d’Etudes Pédagogiques），déc. 1952.

《L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai》（哲学史和真理的统一），d’abord publié en allemand dans *offener Horizont，Mélanges en L’honneur de Karl Jaspers*（Piper，Münich，février 1953），a paru dans la *Revue internationale de philosophie.*N°29（1954）.

《Note sur l’histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance）（论哲学史和知识社会学）a paru dans *l’Homme et l’Histoire*，Actes du VIe Congrès des Société de philosophie de langue française（Strasbourg，septembre 1952）.

《Histoire de la philosophis et historicité》（哲学史和历史性），in *L’Histoire et ses interprétations*，entretiens aves Toynbee（Paris-La Haye，Mouton，1961）.

《Le christianisme et le sens de l’histoire》（基督教和历史的意义）a paru dans la revue *Christianisme social*（avril 1951）.

《Le socius et le prochain》（伙伴和邻人）est extrait de *l’Amour du prochain*，cahier collectif de *La vie spirituelle*（1954）.

《L’image de Dieu et l’épopée humaine》（上帝的形象和人的历史）（*Christianisme social*，1960，p.493—514）.

《Emmanuel Mounier：Une philosophie personnaliste》（埃马纽埃尔·穆尼埃：一种人格主义哲学）a paru dans *Esprit*（déc.1950）.

《Vérité et mensoge》（真理和谎言）a paru dans *Esprit*（déc.1951）.

《Note sur le voeu et la tâche de l’unité》（统一的愿望和任务的注释）est extrait d’un arcticle《l’homme de sciences et l’homme de foi》publié par *le Semeur*（novembre 1952）et les Cahiers du C.I.C.

《Sexualité，la merveille，l’errance，l’énigme》（性欲——奇迹，放荡，谜）a paru dans *Esprit*（nov.1960）.

《Travail et Parole》（劳动和言语）a paru dans *Esprit*（janvier 1953）.

《L’homme non violent et sa présence à l’histoire》（非暴力主义者及其在历史上的出现）a paru dans *Esprit*（février 1949）.

《Etat et Violence》（国家和暴力），（*Les Conférences annuelles du Fover*，*John Knox*，Genève，1957）.

《Le paradoxe politique》（政治的矛盾），（*Esprit*，mai 1957）.

《Civilisation universelle et cultures nationales》（世界文明和民族文化）（*Esprit*，octobre 1961）.

《Prévision économique et choix éthique）（经济预测和道德选择）a paru dans *Esprit*（fév.1966）.

《Vraie et fausse angoisse》（真的和假的焦虑），est extrait de *l'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*（Rencontres Internationales de Genève，sept.1953.Ed.de la Baconnière）.

《Négativité et affirmation originaire）（否定性和原始肯定），in *Aspects de la dialectique*，Recherches de philosophie，II（Desclée de Brouwer，1956，101—124）.

译后记

法国著名哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur，1913—）是现象学解释学的创始人，其主要著作是两卷本的《意志哲学》（1950—1960）、《历史与真理》（1955）和《解释的冲突》（1969）等等。他的哲学特点是用雅斯贝斯的存在主义和胡塞尔的现象学观点来分析和解释诸如心理、伦理、形而上学、语言、精神分析、宗教和历史等问题。他的思想具有综合性倾向，试图调和现象学与当代的思想潮流，如结构主义、阐释学和语义学等之间的解释冲突。他探讨马克思主义的历史唯物主义，弗洛伊德的精神分析，尼采的意志哲学，以及《圣经》中的历史解释。在当代的世界哲学中，保罗·利科的现象学解释学占有一个不容置疑的地位。

《历史与真理》是保罗·利科在《意志哲学》之后的第二部主要著作。这是一部论文集。和利科的其他论文一样，收入其中的这些论文也是小组讨论后的产物。由于这部论文集，利科获得了历史哲学家的称号。《历史与真理》一书分为两个部分。第一部分是理论性的，中心点是历史和历史学家的真理。第二部分是事件性的，讨论文明和文化的各种主题，如工作，暴力，言语，焦虑，等等。

《历史与真理》是现象学解释学在历史中的运用，构成了保罗·利科哲学中的一个重要部分。他不是用一种“历史哲学”的体系，也不是用暴力和荒谬的无理性来解释人类的历史，而是用存在主义的和现象

学的方法解释历史。他从最基本的东西出发，认为在研究历史学家的主观性之前，首先应该弄清历史学家使用了哪一种主观性。有时，历史学家使用的因果关系是有问题的。在历史研究中，人们不能使用物理学家的因果关系。历史的主观性表现为意义。哲学活动对历史学家有提醒的价值，哲学活动的目的在于分辨哪一种主观性：好的主观性还是坏的主观性。在方法论上，他像看待本文（例如，著作和作品）那样看待历史，如果说本文一旦问世就与作者断绝关系，成为本身具有某种独立性的东西，那么历史就是人类活动的渣滓，历史的意义在于人们对它的解释。

为了便于读者的阅读，译者对西方世界的有些人物和译名加了一些脚注，并附以"译者"字样，以区别于原文的脚注。译本可能存在着不足之处，望读者不吝赐教。

在翻译完成后，出版社的汪绍麟先生作了仔细的校订，指出了一些错译之处，提出了改进意见，谨在此对这位前辈表示衷心的感谢。